

Giorgio Agamben
Il linguaggio e la morte

Un seminario sul luogo della negatività

Prove letterarie e filosofiche
Presenta



Un'indagine sulle strutture che costituiscono il fondamento della cultura occidentale.

«Nella tradizione della filosofia occidentale, l'uomo appare come il mortale e, insieme, come il parlante. Egli è l'animale che ha la "facoltà" del linguaggio e l'animale che ha la "facoltà" della morte. Altrettanto essenziale è questo nesso nell'esperienza cristiana. La facoltà del linguaggio è la facoltà della morte: il nesso fra queste due "facoltà", sempre presupposte nell'uomo e, tuttavia, mai messe radicalmente in questione, può veramente restare impensato? E se l'uomo non fosse né il parlante, né il mortale, senza per questo cessare di morire e di parlare?»

Ocr e conversione a cura di Natjus

Copyright © 1982
Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Giorgio Agamben

Il linguaggio e la morte

Un seminario sul luogo della negatività

Indice

Introduzione

Prima giornata

Il *Dasein* e la morte. Il problema dell'origine della negatività. Il *Nulla* e il *Non*. La parola: *Da-Sein*: essere-il-ci. La negatività proviene all'esserci dal suo stesso ci. L'uomo come luogo-tenente del nulla. Hegel e Heidegger.

Seconda giornata

Eleusis. Hegel e l'indicibile. La liquidazione della coscienza sensibile nel capitolo I della *Fenomenologia*. Noi non diciamo quel che vogliamo-dite. La dialettica del *Questo*. Il mistero eleusino della *Fenomenologia*. L'indicibile e il linguaggio. Ogni parola dice l'ineffabile. Il *Questo* e l'iniziazione al negativo.

Excursus 1 (fra la seconda e la terza giornata)

Aristotele, il *Questo* e l'essenza prima. Τό τι ην εἶναι. Mostrare e dire.

Terza giornata

Il *ci* e il *Questo*. Il problema del significato dei pronomi. Grammatica e logica. Il pronome e i *transcendentia*. Il problema della indicazione. I pronomi come *shifters*. L'aver-luogo del linguaggio. La dimensione di significato dei pronomi e il problema dell'essere. Gli *shifters* come struttura linguistica della trascendenza.

Excursus 2 (fra la terza e la quarta giornata)

Grammatica e teologia. Il nome di Dio. La mistica e il nome innominabile.

Quarta giornata

Il luogo del linguaggio e la negatività. La voce e il problema dell'indicazione. La dimensione di significato della voce. Agostino e la parola morta. Gaunilo-ne e il pensiero della voce sola. Roscellino e il fiato della voce. L'altra Voce: l'aver-luogo del linguaggio come articolazione originaria. La Voce come cronotesi: l'aver-luogo del linguaggio e la temporalità. La Voce come fondamento negativo e come luogo della negatività.

Excursus 3 (fra la quarta e la quinta giornata)

Che cosa è nella voce? Il circolo ermeneutico del *De interpretatione*. Derrida e il gramma. La grammatologia come fondamentologia.

Quinta giornata

Hegel e la Voce. La Voce della morte. «Ogni animale ha nella morte violenta una voce». La dialettica voce/linguaggio e la dialettica servo/padrone. Il godimento del padrone e la Voce. La Voce come articolazione originaria del negativo.

Excursus 4 (fra la quinta e la sesta giornata)

Bataille e la negatività senza impiego. Due lettere di Kojève a Bataille.

Sesta giornata

Heidegger e la Voce. Il linguaggio non è la voce del vivente uomo. L'uomo è nel luogo del linguaggio senza avere una voce. *Stimme* e *Stimmung*. Pensiero della morte e pensiero della Voce. La Voce come voce dell'essere.

Excursus 5 (fra la sesta e la settima giornata)

Il mitologema della Voce nella mistica tardo-antica. La figura di Sige nella gnosi valentiniana. Il silenzio come dimora del Logos in Dio.

Settima giornata

L'esperienza dell'aver-luogo della parola nella poesia. La topica e gli eventi di linguaggio. L'aver-luogo della parola come amore nei poeti provenzali. *Razo de trobar* e *ars*

inveniendi. Il vissuto e il poetato. La *tenzo de non-re* di Aimeric de Peguilhan. Lettura *dell'infinito* di Leopardi. Il significato dell'elemento metrico-musicale nella poesia. La Musa come esperienza dell'inafferrabilità del luogo della parola. Poesia e filosofia. Verso e prosa. Ripresa dell'idillio leopardiano.

Excursus 6 (fra la settima e l'ottava giornata)

Leonardo e il nulla

Ottava giornata

La Voce come articolazione metafisica originale fra natura e logos. Significare e mostrare. Lo statuto del fonema. La relazione essenziale fra linguaggio e morte come Voce. Logica e etica. La Voce come puro voler-dire (nulla) e come elemento etico. L'unità di logica e etica come sigetica. Il fondamento negativo e il sapere senza fondamenti. Filosofia e tragedia. La filosofia come ripresa della coscienza tragica. La Voce e il mistico. Il problema del nichilismo. L'Assoluto e la Voce. Il *se. Ethos e daimon. Il monologo dell'ultimo filosofo. Il venir meno della relazione fra linguaggio e morte, il non-nato e il mai stato.

Excursus 7 (dopo l'ultima giornata)

Il pensiero del tempo. L'esser-stato in Hegel e in Heidegger. L'Assoluto e l'*Ereignis*. La Voce assoluta. Il tramandamento indicibile. La fine della storia in Hegel e in Heidegger. L'esser-stato e il mai stato. Storia senza destino. Il problema del sacrificio. Il fondamento della violenza e la violenza del fondamento.

Bibliografia

Il linguaggio e la morte

Le idee esposte in questo libro sono state discusse dall'inverno del 1979 all'estate del 1980 nel corso di un seminario cui hanno preso parte Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati e Noemi Plastino. Esse sono, in ogni senso, frutto di un lavoro comune. Restituire per scritto ciò che è stato detto nel corso di una lunga συνουσία con la «cosa stessa», non è, in verità, possibile. Quanto segue non costituisce, pertanto, un protocollo del seminario, ma presenta semplicemente, da me raccolti in ordine plausibile, le idee e i materiali in esso discussi.

G. A.

Introduzione

In un passo della terza conferenza sull'*Essenza del linguaggio*, Heidegger scrive:

Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich belangt und so bei sich verhält, für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-lingt.

[I mortali sono coloro, che possono fare esperienza della morte come morte. L'animale non lo può. Ma l'animale non può nemmeno parlare. La relazione essenziale fra morte e linguaggio appare come in un lampo, ma è ancora impensata. Essa può, tuttavia, darci un cenno quanto al modo in cui l'essenza del linguaggio ci rivendica a sé e ci trattiene così presso di sé, per il caso che la morte appartenga originariamente a ciò che ci rivendica] (Heidegger 3, p. 215).

«*La relazione essenziale fra morte e linguaggio appare come in un lampo, ma è ancora impensata*». Nelle pagine seguenti noi interroghiamo tematicamente questa relazione. Così facendo, siamo guidati dalla convinzione di avvicinarci a un limite essenziale del pensiero di Heidegger, forse proprio a quel limite a proposito del quale egli diceva ai suoi allievi, in un seminario dell'estate 1968 a Le Thor: «Voi potete vederlo, io non posso». Tuttavia l'interrogazione non è, qui, diretta a un'interpretazione del pensiero di Heidegger. Essa risale indietro al di qua di esso, interrogando la relazione così come si presenta in alcuni momenti decisivi nella storia della filosofia occidentale, segnatamente in Hegel, e, insieme,

guarda anche oltre di esso, cercando di tenersi libera per il caso in cui *né* la morte *né* il linguaggio appartengano originariamente a ciò che rivendica l'uomo.

Nella tradizione della filosofia occidentale, infatti, l'uomo appare come il *mortale* e, insieme, come il *parlante*. Egli è l'animale che ha la «facoltà» del linguaggio (ζῶον λόγον ἔχων) e l'animale che ha la «facoltà» della morte (*Fähigkeit des Todes*, nelle parole di Hegel). Altrettanto essenziale è questo nesso nell'esperienza cristiana: gli uomini, i viventi, sono «incessantemente tramandati nella morte attraverso Cristo» (αἰεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν; *II Cor.* 4.11), cioè attraverso il Verbo, ed è questa fede che li muove alla parola (καὶ ἡμεῖς ταπτεύομεν, διό καὶ λαλοῦμεν; 413) e li costituisce come «gli economi dei misteri di Dio» (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ; *I Cor.* 4.1). La facoltà del linguaggio e la facoltà della morte: il nesso fra queste due «facoltà», sempre presupposte nell'uomo e, tuttavia, mai messe radicalmente in questione, può veramente restare impensato? E se l'uomo non fosse né il *parlante* né il *mortale*, senza per questo cessare di morire e di parlare? E qual è il nesso fra queste sue determinazioni essenziali? Sotto le due diverse formulazioni, non dicono esse forse lo stesso? E se questo nesso non avesse, in effetti, luogo?

Il seminario, che svolge queste interrogazioni, si presenta come un seminario sul *luogo* della negatività. Nel corso della ricerca è apparso, infatti, che il nesso fra linguaggio e morte non poteva essere illuminato, senza venire in chiaro, insieme, del problema del negativo. Tanto la «facoltà» del linguaggio che la «facoltà» della morte, in quanto aprono all'uomo la sua dimora più propria, aprono e svelano questa dimora come sempre già traversata dalla negatività e in essa fondata. In quanto è il *parlante* e il *mortale*, l'uomo è, nelle parole di Hegel, l'essere negativo che «è ciò che non è e non è ciò che è» o, secondo le parole di Heidegger, il «luogo-tenente (*Platzhalter*) del nulla».

La domanda, da cui muove la ricerca, deve allora necessariamente assumere la forma di una domanda che interroga il luogo e la struttura della negatività. La risposta a questa domanda conduce il seminario - attraverso la definizione della sfera di significato della parola *essere* e degli

indicatori dell'enunciazione che ne costituiscono parte integrante — a una rivendicazione del problema della Voce e della sua «grammatica» come problema metafisico *fondamentale* e, insieme, come struttura originaria della negatività.

Con l'esposizione del problema della Voce, il seminario raggiunge, pertanto, il suo scopo. Tuttavia si potrebbe dire anche qui, riprendendo le parole di Wittgenstein, che il seminario mostra, piuttosto, quanto poco si è fatto quando si è risolto un problema. Il cammino, se di un cammino propriamente si tratta, che il pensiero deve ancora percorrere, non può, qui, che essere appena indicato. Che questa indicazione avvenga in direzione di un'etica - intesa come dimora abituale e, insieme, sottratta all'informulabilità (alla *sigetica*) cui essa resta condannata all'interno della tradizione metafisica — non è, però, certamente senza significato. La critica della tradizione onto-logica della filosofia occidentale non può essere, infatti, condotta a compimento, se essa non è, insieme, una critica della sua tradizione etica. Logica e etica riposano su un unico fondamento negativo e sono, nell'orizzonte della metafisica, inseparabili. Pertanto se veramente, secondo le parole che aprono il *Più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, l'intera metafisica in futuro deve cadere nell'etica, proprio il senso di questa «caduta» resta, per noi, la cosa più difficile da pensare. Poiché, forse, è precisamente una tale «caduta» che noi abbiamo davanti agli occhi: e, tuttavia, questa caduta non ha significato in alcun modo un venir meno della metafisica, ma semplicemente lo svelamento e l'avvento devastante del suo estremo fondamento negativo nel cuore stesso dell'ἦθος, cioè della dimora abituale dell'uomo. Questo avvento è il *nichilismo*, oltre il cui orizzonte il pensiero contemporaneo e la sua prassi (la sua «politica») non hanno ancora mosso un sol passo. Al contrario, ciò che esso tenta di pensare come il mistico, o il senza fondamento, o il γράμμα, è semplicemente una ripetizione del pensiero fondamentale dell'onto-teo-logica. Se l'identificazione — che in questo seminario è stata compiuta - del luogo e della struttura della negatività, ha colto nel segno, allora «senza fondamenti» significa semplicemente «su fondamenti negativi» e questa espressione nomina appunto

l'esperienza di pensiero che da sempre caratterizza la metafisica¹. Come una lettura della sezione della *Scienza della Logica* hegeliana che porta il titolo *II fondamento* avrebbe dovuto mostrare a sufficienza, il fondamento è, per la metafisica, fondamento {*Grund*), nel senso che esso è ciò che va a fondo (*zu Grunde geht*) perché l'essere abbia luogo e - in quanto ha luogo nel non-luogo del fondamento (cioè, nel nulla) — l'essere è l'in-fondato (*das Grundlose*).

Se e in che senso nelle riflessioni che seguono si cerchi, invece, di pensare altrimenti dal nichilismo e dalla sua infondatezza (dal suo fondamento negativo), potrà, eventualmente, risultare evidente a chi ne avrà compiuto l'intero percorso. Importava qui, innanzitutto, che la struttura del fondamento negativo - alla cui esposizione era rivolto il seminario - non fosse ulteriormente ripetuta, ma che ci si provasse, finalmente, a *comprenderla*.

Prima giornata

È noto come, in un punto cruciale di *Sein und Zeit* (§ § 50-53), nel tentativo di aprire un varco alla comprensione del *Dasein* come un tutto, Heidegger situa il rapporto del *Dasein* con la sua morte. Di contro alla comprensione quotidiana, che sottrae al *Dasein* la sua morte e livella il morire «a un evento che certamente riguarda il *Dasein*, ma non appartiene propriamente a nessuno» (Heidegger 1, p. 253), la morte, come fine del *Dasein*, si rivela qui come «la possibilità più propria, irrelata, certa e, come tale, indeterminata e insuperabile del *Dasein*» (p. 258). Il *Dasein* è, nella sua stessa struttura, un essere-per-la-fine, cioè per la morte e, come tale, è sempre già in relazione con questa. «Essendo per la propria morte, esso muore fattizamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al suo decesso» (p. 259). La morte, così concepita, non è, ovviamente, quella dell'animale, non è, cioè, semplicemente un fatto biologico. L'animale, il solamente-vivente (*Nur-lebenden*, p. 240), non muore, ma cessa di vivere.

L'esperienza della morte, che è qui in questione, prende, invece, la forma di una «anticipazione» della sua possibilità. Questa anticipazione non ha, però, alcun contenuto fattuale positivo, «non dà al *Dasein* nulla da realizzare e nulla che esso stesso possa essere come realtà effettiva» (p. 262). Essa è, piuttosto, la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in generale, del venir meno di «ogni riferirsi a... e di ogni esistere». Solo sul modo, puramente negativo, di questo essere-per-la-morte, in cui fa esperienza dell'impossibilità più radicale, il *Dasein* può accedere alla propria dimensione più autentica e comprendersi come un tutto.

Nei paragrafi successivi, l'anticipazione della morte, fin allora progettata solo come possibilità ontologica, è testimoniata anche nella sua più concreta possibilità esistenziale, nell'esperienza della voce della coscienza e della

colpa. L'aprirsi di questa possibilità procede tuttavia di pari passo al rivelarsi di una negatività che traversa e domina da cima a fondo il *Dasein*. Coerentemente alla struttura puramente negativa dell'anticipazione della morte, l'esperienza della propria possibilità più autentica coincide, infatti, per il *Dasein*, con l'esperienza della più estrema negatività. Se già nell'esperienza del richiamo (*Ruf*) della coscienza è implicito un carattere negativo, perché la coscienza, nel suo chiamare, dice rigorosamente nulla e «parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio» (p. 273), lo svelamento di una «colpa» del *Dasein*, che ha luogo in questo silenzioso richiamo, è, insieme, rivelazione di una negatività (*Nichtigkeit*) che appartiene originalmente all'essere del *Dasein* :

Nell'idea del «colpevole» è implicito il carattere del *Non* (*Nicht*). Se il «colpevole» deve poter determinare l'esistenza, sorge allora insieme il problema ontologico di chiarire esistenzialmente il *carattere di non* di questo *Non* (*den Nicht-Charakter dieses Nicht*)... L'idea formale esistenziale del «colpevole», noi la determiniamo così: esser-fondamento per *un* essere *che si* è determinato attraverso un *Non*, cioè: esser-fondamento di una negatività (*Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, das heißt Grundsein einer Nichtigkeit*)... Essendo, il *Dasein* è gettato, non si è portato da sé nel suo *Da*. Essendo, il *Dasein* è determinato come un poter essere, *che* appartiene a se stesso e, tuttavia, *non* in quanto si è dato esso stesso in proprio possesso... Poiché esso stesso *non* ha posto il fondamento, esso riposa nel suo peso, che la tonalità emotiva (*Stimmung*) gli rivela come un carico...

Essendo fondamento, cioè esistendo come gettato, il *Dasein* resta costantemente dietro le proprie possibilità. Esso non è mai esistente prima del suo fondamento, ma solo *da* questo e *come* questo. Esser-fondamento significa, quindi, *non* esser *mai* padrone del proprio essere più proprio fin dal fondamento. Questo *Non* appartiene al senso esistenziale dell'esser-gettato. Essendo fondamento, esso stesso è una negatività di se stesso. Negatività (*Nichtigkeit*) non significa in alcun modo non essere presente, non consistere, ma significa un *Non* che costituisce quest'essere del *Dasein*, il suo esser-gettato...

Tanto nella struttura dell'esser-gettato, quanto in quella del

progetto, ha luogo una negatività essenziale. Essa è il fondamento per la possibilità della negatività del *Dasein* in autentico nella deiezione (*Verfallen*), in cui esso è già da sempre fattiziamente. *La cura stessa nella sua essenza è permeata da un capo all'altro dalla negatività* (durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt). La cura - l'essere del *Dasein* — significa come progetto gettato: il (negativo) esser-fondamento di una negatività... La negatività non compare occasionalmente nel *Dasein*, per inerire ad esso come una oscura qualità, che esso potrebbe anche non avere, se progredisce abbastanza (pp. 283-85).

È a partire da questa esperienza di una negatività che si rivela costitutiva del *Dasein* nel momento stesso in cui esso accede, nell'esperienza della morte, alla sua possibilità più propria, che Heidegger s'interroga sull'insufficienza delle categorie attraverso cui, nella storia della filosofia occidentale, logica e ontologia hanno cercato di renderne conto e pone, conseguentemente, il problema dell'origine ontologica (*ontologische Ursprung*) della negatività:

Il *senso ontologico del carattere negativo* (Nichtheit) di questa negatività esistenziale resta, tuttavia, ancora oscuro. Ma questo vale anche per *l'essenza ontologica del Non in generale*. Certo l'ontologia e la logica hanno preteso molto dal Non e perciò hanno a tratti reso visibili le sue possibilità, senza però svelarlo esso stesso ontologicamente. L'ontologia trovò il Non e ne fece uso. Ma è così evidente che ogni Non significa un Negativum nel senso di una privazione? E la sua positività si esaurisce in ciò, che esso costituisce un «passaggio»? Perché ogni dialettica si rifugia nella negazione, senza fondarla dialetticamente e senza nemmeno poterla fissare *come problema*? È stato posto il problema dell'*origine ontologica* della negatività (Nichtheit) o, *prima ancora*, sono state almeno cercate *le condizioni*, sul cui fondamento il problema del Non, della sua negatività e delle sue possibilità può essere posto? E dove allora esse possono essere trovate, se non *nel chiarimento tematico del senso dell'essere in generale*? (pp. 285-86).

Nell'orizzonte di *Sein und Zeit*, queste domande sembrano

restare senza risposta. È nella conferenza *Was ist Metaphysik?*, due anni dopo *Sein und Zeit*, che il problema sarà ripreso come ricerca di un nulla (*Nichts*) più originario del Non e della negazione logica, in una prospettiva in cui la questione del nulla si rivela come la questione metafisica per eccellenza e la tesi hegeliana dell'identità di puro essere e puro nulla è riaffermata in un senso ancora più fondamentale.

Non intendiamo porre qui, per ora, la questione se Heidegger abbia o meno dato risposta al problema dell'origine della negatività. Piuttosto ci interessa, nell'orizzonte della nostra ricerca, tornare a interrogarci sulla negatività che, in *Sein und Zeit*, è svelata al *Dasein* nell'esperienza autentica della morte. Abbiamo visto che questa negatività non sopraggiunge al *Dasein*, ma ne traversa originalmente l'essenza; il *Dasein* si urta, anzi, più radicalmente ad essa proprio nell'istante in cui, essendo per la morte, accede alla sua possibilità più certa e insuperabile. Sorge, allora, la domanda: da dove proviene, al *Dasein*, questa negatività originaria, che è tale da essere sempre già penetrata in lui? Nel paragrafo 53, nel delineare i caratteri dell'esperienza autentica della morte, Heidegger scrive che «nell'anticipazione della morte, indeterminatamente certa, il *Dasein* si apre a una minaccia che proviene dal suo stesso *Da*» (p. 265). Poco prima, egli aveva scritto che l'isolamento che la morte scopre al *Dasein* è soltanto un modo del dischiudersi del *Da* all'esistenza.

Se vogliamo dar risposta alla nostra domanda, dobbiamo allora interrogare più da vicino quella stessa determinazione dell'uomo come *Dasein* che costituisce il fondamento originario da cui muove il pensiero di Heidegger in *Sein und Zeit* e, innanzitutto, interrogarci sul significato stesso della parola.

Nel paragrafo 28, al momento di affrontare l'analisi tematica del *Dasein* come essere-nel-mondo, il termine *Dasein* è chiarito da Heidegger come *essere-il-Da*:

L'essente, che si è costituito essenzialmente attraverso l'essere-nel-mondo, è esso stesso sempre il suo *Da*. Nel significato abituale, *Da* significa «qui» o «là»... «Qui» e «là» sono possibili solo in un *Da*, cioè solo se esiste un essente che, come essere del *Da*, ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio, questo essente ha il carattere della non-chiusura.

L'espressione «*Da*» significa questa essenziale apertura... L'immagine ontica di un *lumen naturale* nell'uomo non significa altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo essente, che è nel modo, di essere il suo *Da*. Che esso sia «illuminato», significa: illuminato in se stesso in quanto essere-nel-mondo, non attraverso un altro essente, ma in modo da *essere* esso stesso la radura illuminante (*Lichtung*)... Il *Dasein* comporta il suo *Da* fin dall'inizio (*von Hause aus*); senza di esso, esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere, in generale, l'essente di questa essenza. Il *Dasein* è la sua apertura (p. 132).

Anche in una lettera a Jean Beaufret del 23 novembre 1945, Heidegger ribadisce questo carattere essenziale del *Da*. Qui la «parola-chiave» *Dasein* è spiegata in questo modo:

Da-Sein è una parola-chiave del mio pensiero (*ein Schlüssel Wort meines Denkens*) e, per questo, essa è anche occasione di gravi fraintendimenti. *Da-Sein* non significa tanto, per me, me voilà, quanto, se posso esprimermi in un francese forse impossibile, *être-le-là*. E *le-là* è precisamente Αλήθεια: svelamento-apertura (Heidegger 4, p. 182).

Dasein significa dunque: *essere-il-Da*. Se si accetta la traduzione ormai invalsa di *Dasein* con *Esserci*, si dovrebbe allora intendere questa espressione come «essere-il-ci». Se questo è vero, se essere il proprio *Da* (il proprio *ci*), è ciò che caratterizza il *Dasein* (l'Esserci), questo significa che proprio nel punto in cui la possibilità di essere il *Da*, di essere a casa nel proprio luogo, è assunta, attraverso l'esperienza della morte, nel modo più autentico, il *Da* si rivela come il luogo da cui minaccia una negatività radicale. Qualcosa è, nella piccola parola *Da*, che nullifica, che introduce la negazione in quell'essente — l'uomo - che ha da essere il suo *Da*. *La negatività proviene al Dasein dal suo stesso Da*. Ma, chiediamo allora, da dove proviene al *Da* il suo potere nullificante? Comprendiamo noi veramente l'espressione *Dasein*, essere-il-Da, finché non avremo risposto a questa domanda? Dov'è il *Da*, se colui che si tiene nella sua radura (*Lichtung*) è, perciò stesso, il «luogo-tenente del nulla» (*Platzhalter des Nichts*-, Heidegger

5, p. 15) ? E in che cosa differisce la negatività che traversa da un capo all'altro il *Dasein*, da quella che siamo abituati a conoscere attraverso la storia della filosofia moderna?

Poiché, all'inizio della *Fenomenologia dello Spirito*, la negatività scaturisce proprio dall'analisi di una particella morfologicamente e semanticamente connessa con il *Da*: il pronome dimostrativo *diese* (questo). Come il pensiero di Heidegger in *Sein und Zeit* comincia con l'esserci-il-Da? (*Dasein*), così la *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana si apre con il tentativo della certezza sensibile di «prendere-il-*Diese*» (*das Diese nehmen*). C'è, forse, un'analogia fra l'esperienza della morte che, in *Sein und Zeit*, schiude all'Esserci la possibilità autentica di essere il suo *ci*, il suo *qui*, e l'esperienza del «prendere il Questo» che, all'inizio della *Fenomenologia*, garantisce che il discorso hegeliano cominci da nulla? L'aver posto in principio il *Dasein* — questo nuovo inizio che Heidegger dà alla filosofia — al di là tanto della *Haecceitas* medievale che dell'io del soggettivismo moderno — si situa veramente anche al di là del soggetto hegeliano, del *Geist* come *das Negative*?

Seconda giornata

Eleusis.

.....

Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums von selbst
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Begeistrung trunken fühlt'ich jetzt Die Schauer deiner
Nähe,
Verstände deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahlen,
Die hohen Sprüche ihres Rats. —

Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp
Von den geheiligten Altären,
Geflohn von der entweihten Menschheit Grab
Der Unschuld Genius, der her sie zauberte! —
Die Weisheit Deiner Priester schweigt; kein Ton der
heil'gen Weihn
Hat sich zu uns gerettet — und vergebens sucht
Des Forschers Neugier mehr als Liebe
Zur Weisheit (sie besitzen die Sucher und
Verachten dich) — um sie zu meistern, graben sie nach
Worten,
In die Dein hoher Sinn geprägt wär!
Vergebens! Etwa Staub und Asche nur erhaschten sie,
Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
Doch unter Moder und Entseeltem auch gefielen sich
Die ewig Toten! - die Genügsamen — Umsonst - es blieb
Kein Zeichen deiner Feste, keines Bildes Spur.
Dem Sohn der Weihe war der hoehn Lehren Fülle

Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergißt, und wieder zum Bewußtsein nun
Erwacht.

Wer gar davon zu ändern sprechen wollte,
Sprach er mit Engelzungen, fühlt' der Worte Armut.
Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
Durch sie so klein gemacht zu haben, daß die
Red' ihm Sünde deucht
Und daß er lebend sich den Mund verschließt.
Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
Gesetz den ärmern Geistern, das nicht kund zu tun,
Was er in heil'ger Nacht gesehn, gehört, gefühlt:
Daß nicht den Bessern selbst auch ihres Unfugs Lärm
In seiner Andacht stört', ihr hohler Wörterkram
Ihn auf das Heil'ge selbst erzürnen machte, dieses nicht
So in den Kot getreten würde, daß man dem
Gedächtnis gar es anvertraute, — daß es nicht
Zum Spielzeug und zur Ware des Sophisten,
Die er obolenweise verkaufte,
Zu des beredten Heuchlers Mantel oder gar
Zur Rute schon des frohen Knaben, und so leer
Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
Von fremden Zungen seines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
Nicht deine Ehr' auf Gass' und Markt, verwahrten sie
Im innern Heiligtum der Brust.
Drum lebtest du auf ihrem Mund nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Taten lebst du noch.
Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich,
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt.

[Ah! se da sole ora le porte del tuo santuario si spezzassero,
o Cerere, tu che in Eleusi avevi il trono!
Ebbro di entusiasmo, io proverei ora

il fremito della tua vicinanza,
comprenderei le tue rivelazioni,
interpreterei l'alto senso delle immagini, udrei
gli inni nei banchetti degli dei,
gli alti detti del loro consiglio. —

Pure i tuoi atri sono ammutoliti, o dea!

Il cerchio degli dei è fuggito nell'Olimpo

dagli altari consacrati,

fuggito dalla tomba dell'umanità profanata

il genio innocente, che qui li incantava! —

La saggezza dei tuoi sacerdoti tace; non un suono delle
sacre

iniziazioni si è salvato fino a noi — e invano si sforza,

più che l'amore della saggezza, la curiosità

dello studioso (questa posseggono i ricercatori

e ti disprezzano) — per padroneggiarla essi scavano in
cerca

di parole, in cui il tuo alto senso fosse impresso!

Invano! Solo polvere e cenere essi afferrano,

dove, per loro, mai la tua vita fa ritorno.

E, tuttavia, anche nel marcio e nell'inanimato si
compiacciono,

eterni morti! — contenti di poco — invano - nessun segno

è rimasto della tua festa, nessuna traccia di immagine.

Al figlio dell'iniziazione la pienezza dell'alta dottrina,

la profondità dell'indicibile sentimento troppo era sacra

perché egli degnasse i segni prosciugati.

Già il pensiero non afferra l'anima,

sprofondata oltre il tempo e lo spazio a espiare l'infinito,

di sé si dimentica, e ora di nuovo si desta

alla coscienza. Chi ad altri volesse parlarne,

parlerebbe con lingua di angelo, proverebbe la povertà
delle parole.

Ed egli ha orrore di aver pensato così piccolo

il sacro, di averlo reso con le parole così piccolo, che il
discorso

gli appare come una colpa ed egli, da vivo, si chiude la
bocca.

Ciò che l'iniziato così vietò a se stesso, una saggia

legge vietò agli spiriti più poveri, di render noto

ciò che è stato visto, udito, sentito nella sacra notte:
perché anche il migliore nella sua preghiera
non fosse turbato dal chiasso del loro disordine, e le
chiacchiere

vuote non lo indisponessero verso il sacro stesso, e questo
non fosse trascinato nel fango, ma fosse
affidato alla memoria - perché non diventasse
un trastullo e una mercanzia del sofista,
che l'avrebbe venduto per un obolo,
o mantello dell'ipocrita eloquente ovvero
ferula del gioioso fanciullo, e diventasse alla fine
così vuoto, che solo nell'eco di estranee lingue
trovasse radici alla sua vita.

i tuoi figli, o dea, avari del tuo onore, non l'hanno portato
per strade e mercati, ma l'hanno custodito
nell'intimo santuario del petto.

Per questo tu non vivevi sulle loro labbra.

La loro vita ti onorava. E ancora nei loro atti vivi.

Anche questa notte, sacra divinità, ti ho inteso,
spesso a me ti rivela la vita dei tuoi figli,
e come anima dei loro atti io ti presento!

Tu sei l'alto senso, la fede sincera

che, divina, quand'anche tutto crolli, non vacilla]

(Hegel I, pp. 231-33).

Il mistero eleusino, che compare in questa poesia che il giovane Hegel dedica nell'agosto 1796 all'amico Hölderlin, ha per oggetto, come ogni mistero, un indicibile (*des unaussprechlichen Gefühles Tiefe*). Invano la profondità di questo « indicibile sentimento » potrebbe essere cercata in parole e in « segni prosciugati ». Chi volesse rivelare ad altri l'indicibile, dovrebbe « parlare con lingua di angelo » o, piuttosto, fare l'esperienza della « povertà delle parole ». Se l'iniziato compie questa esperienza, allora « il discorso gli appare come una colpa » ed egli « si chiude da vivo la bocca ». Ciò che è stato « visto, udito, sentito nella sacra notte » di Eieusi, una « saggia legge » proibisce di portarlo « per strade e mercati », perché esso non viva soltanto « nell'eco di estranee lingue », ma sia,

piuttosto, custodito «nell'intimo santuario del petto».

Che il filosofo della dialettica e del λόγος si presenti qui come custode del silenzio eleusino e dell'indicibile, è una circostanza che si suole lasciare sbrigativamente da parte. Questo esercizio poetico giovanile - si dice - è evidentemente composto sotto l'influsso dell'amico Hölderlin, il poeta di quella *Begeisterung* che Hegel doveva tanto decisamente rinnegare dieci anni dopo. Esso rappresenta, per il ventiseienne filosofo (che, peraltro, ha già fatto le sue letture decisive ed è impegnato in un fitto carteggio filosofico con Schelling), soltanto un episodio, di cui, nel successivo svolgimento del suo pensiero, non restano tracce positive.

È superfluo ricordare che simili considerazioni vengono meno alla più elementare correttezza ermeneutica, perché omettono di esaminare proprio ciò che dovrebbe per esse costituire il problema, cioè la relazione interna fra il «mistero» di *Eleusis* e il pensiero di Hegel. Proprio in quanto l'indicibile è stato a un certo punto per il giovane Hegel un problema vitale, il modo in cui egli, nel successivo svolgimento del suo pensiero, ne ha sciolto il mistero diventa tanto più significativo e dovrebbe essere oggetto di una considerazione problematica.

Interessante è, perciò, osservare che un mistero eleusino compare, inaspettatamente, una seconda volta nell'opera di Hegel, proprio all'inizio di quella *Fenomenologia dello Spirito* che costituisce la prima espressione compiuta del suo pensiero, nel capitolo primo, che porta il titolo *Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen* (La certezza sensibile, ovvero il Questo e il voler-dire). Il senso di questo «mistero» della *Fenomenologia* è, tuttavia, almeno in apparenza, opposto a quello della poesia *Eleusis*.

Nel primo capitolo della *Fenomenologia*, Hegel ha, infatti, di mira una liquidazione della certezza sensibile. Questa liquidazione è condotta attraverso un'analisi del *Questo* (das Diese) e dell'indicare.

La certezza sensibile - egli scrive - fa apparire il suo contenuto concreto come la conoscenza *più ricca*, anzi come una conoscenza di ricchezza infinita... Essa appare, inoltre, come *la più vera*; poiché essa non ha ancora lasciato cadere nulla dell'oggetto, ma lo ha davanti a sé nella sua intera

pienezza. Questa certezza, però, si dà, di fatto, come la *verità* più astratta e più povera. Di ciò che sa, essa dice solo questo: esso è; e la sua verità contiene solo *l'essere* della cosa; da parte sua, la coscienza è in questa certezza solo come puro Io; ovvero *Io* sono qui (*Ich bin darin*) solo come puro *questo* e l'oggetto, allo stesso modo, solo come puro *Questo* (*Dieses*) (Hegel 2, p. 82).

Se, infatti, la certezza sensibile prova a interrogarsi sul proprio oggetto e chiede «che cos'è il Questo?», essa è costretta allora a fare l'esperienza che quel che appariva come la verità più concreta è un semplice universale:

È a essa stessa [la certezza sensibile] che si deve chiedere: che cos'è il Questo? Se lo prendiamo nella doppia forma del suo essere, come l'Ora e il *Qui*, allora la dialettica, che esso ha in sé, manterrà una forma altrettanto comprensibile quanto esso stesso. Alla domanda: *che cos'è l'Ora?* rispondiamo ad esempio: *l'Ora è la notte*. E per provare la verità di questa sensibile certezza un semplice esperimento sarà sufficiente. Scriviamo questa verità; una verità non perde nulla a essere scritta; altrettanto poco a essere conservata. Guardiamo *ora*, *questo mezzogiorno*, la verità scritta: dovremo allora dire che essa è diventata vuota.

L'Ora, che è notte, è *conservato*, cioè viene trattato per ciò per cui si è dato, come un *essente* (*Seiendes*); esso si mostra, però, piuttosto come un non-essente (*Nichtseiendes*). L'Ora si mantiene, infatti, ma come qualcosa che non è notte; allo stesso modo si mantiene contro il giorno, che ora è, come qualcosa che nemmeno è giorno, cioè come un *negativo* in generale. Questo Ora che si mantiene non è, perciò, un immediato, ma un mediato; poiché esso è determinato come qualcosa che rimane e si conserva proprio *attraverso* il fatto che un altro, cioè il giorno e la notte, non è. Pure, esso è ancora così semplice come prima, *Ora*, e, in questa semplicità, indifferente a ciò che ancora gioca accanto a sé (*bei ihm herspielt*); tanto poco il giorno e la notte sono il suo essere, altrettanto esso è anche giorno e notte; esso non è in nulla toccato dal suo esser-altro. Un tale semplice, che, attraverso la negazione, non è né Questo né Quello, ma un Non-questo, e,

altrettanto indifferentemente, è anche un Questo come un Quello, noi lo chiamiamo un *universale* (Allgemeines); l'universale è, perciò, in effetti, il vero della certezza sensibile.

È come un universale che noi *esprimiamo* (sprechen...aus) anche il sensibile; ciò che diciamo, è: *Questo*, cioè il *Questo universale*, ovvero: *esso è* (es ist); cioè l'essere in generale. Noi non ci *rappresentiamo* (stellen...vor) certamente il Questo universale o l'essere in generale, ma *esprimiamo* l'universale; ovvero noi non parliamo assolutamente come, in questa certezza sensibile, *vogliamo-dire* (meinen). Ma il linguaggio è, come vediamo, il più vero: in esso noi stessi contraddiciamo immediatamente il nostro *volere-dire* (*unsere Meinung*) e, poiché l'universale è il vero della certezza sensibile e il linguaggio esprime solo questo vero, non è, dunque, possibile che noi possiamo dire (*sagen*) un essere sensibile, che noi *vogliamo-dire* (meinen) (pp. 84-85).

(Teniamo bene a mente quest'ultimo paragrafo, perché in esso è già prefigurata quella risoluzione dell'indicibile della certezza sensibile nel linguaggio che Hegel si propone nel primo capitolo della *Fenomenologia*. Provare a dire la certezza sensibile, significa, per Hegel, far l'esperienza dell'impossibilità di dire ciò che vogliamo-dire, ma questo non, come in *Eleusis*, per un'incapacità del linguaggio a proferire l'indicibile [a causa, cioè, della «povertà delle parole» e dei « segni prosciugati»], ma perché proprio l'universale è la verità della certezza sensibile, ed è, pertanto, appunto questa verità che il linguaggio perfettamente dice).

Non appena, infatti, la certezza sensibile prova ad uscire da sé e a indicare (*zeigen*) ciò che vuol-dire, essa deve allora necessariamente sperimentare che quanto essa credeva di poter stringere immediatamente nel gesto di mostrare, è, in realtà, un processo di mediazione, anzi una vera e propria dialettica che, come tale, contiene già sempre in sé una negazione:

Viene indicato l' *Ora*, *questo Ora*. *Ora-*, esso ha già cessato di essere mentre viene mostrato; l'*Ora*, che è, è altro da quello indicato e noi vediamo che l'*Ora* è appunto questo, di non essere già più, mentre è. L'*Ora*, come ci è indicato, è un *esser-stato* (gewesenes), e questa è la sua verità; esso non ha la verità

dell'essere. Tuttavia è vero questo, che esso è stato. Ma ciò che è *stato*, non è, di fatto, un *essere* (*was gewesen ist, ist m der Tat kein Wesen*); esso non è, ed è con l'essere che noi avevamo a che fare.

Vediamo dunque che l'azione di indicare è soltanto un movimento il cui corso è il seguente: 1) Io indico l'Ora, ed esso è affermato come vero; lo indico, però, come un *esser-stato* o come un *tolto* (*Aufgehobenes*), tolgo la prima verità, e 2) Ora affermo come seconda verità, che esso è *stato*, che esso è *tolto*. 3) Ma ciò che è stato, non è; io tolgo l'esser-stato e l'esser-tolto, cioè la seconda verità, e così nego la negazione dell'Ora e torno alla prima affermazione, che *Ora* è (pp. 88-89).

Mostrare qualcosa, voler cogliere il Questo nell'indicazione (*das Diese nehmen*, dirà Hegel più avanti), significa quindi soltanto far l'esperienza che la certezza sensibile è, in verità, un processo dialettico di negazione e di mediazione; che, cioè, la «coscienza naturale» (*das natürliche Bewußtsein*) che si vorrebbe porre all'inizio come l'assoluto, è, in verità, già sempre una « storia »(*Geschichte*, p. 90).

È a questo punto che Hegel evoca nuovamente, nella *Fenomenologia*, la figura del «mistero eleusino» che aveva cantato dieci anni prima nella poesia a Hölderlin :

A coloro che affermano la verità e la realtà degli oggetti sensibili - egli scrive - si può dire che essi devono tornare indietro alle scuole primarie della saggezza, cioè gli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco e che essi devono prima imparare il mistero di mangiare il pane e di bere il vino; poiché l'iniziato di questi misteri giunge non solo a dubitare (*zum Zweifel*) dell'essere delle cose sensibili, ma a disperare (*zur Verzweiflung*) di esso; da una parte, compie egli stesso la loro negatività, dall'altra, vede che sono esse stesse a compierla. Anche gli animali non sono esclusi da questa saggezza, ma si mostrano a essa iniziati nel modo più profondo, perché non restano davanti alle cose sensibili, come se queste fossero in sé, ma, disperando di questa realtà e nell'assoluta certezza della loro negatività, le afferrano senza esitare e le consumano. E la natura intera celebra come essi questi misteri a tutti rivelati che insegnano qual è la verità

delle cose sensibili (p. 91).

Che cosa è mutato, in questa esperienza del mistero, rispetto alla poesia *Eleusis* ? Perché Hegel torna a chiamare in causa la saggezza eleusina? Si può dire che Hegel abbia qui semplicemente rinnegato l'indicibile eleusino, che egli sia venuto meno al voto di ineffabilità che aveva così fervidamente pronunciato nell'inno giovanile? In alcun modo. Si può dire, anzi, che l'indicibile sia qui, in un certo senso, custodito dal linguaggio ben più gelosamente di quanto non fosse dal silenzio dell'iniziato che sdegnava i «segni prosciugati» e si chiudeva, da vivo, la bocca. Coloro che sostengono il primato della certezza sensibile, scrive, infatti, Hegel,

vogliono-dire *questo* pezzo di carta, sul quale io scrivo, o, piuttosto, ho scritto *questo*-, ma quel che vogliono-dire, essi non lo dicono (*was sie meinen, sagen sie nicht*). Se essi volessero effettivamente *dire* questo pezzo di carta, che vogliono-dire, ed essi *volessero dirlo* (*Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie Wollten sagen*), ciò è, allora, impossibile, poiché la cosa sensibile, che si vuol-dire, è *inaccessibile* per il linguaggio, che appartiene alla coscienza, all'universale in sé. Durante il tentativo effettivo di dirla, essa si decomporrebbe; coloro che ne avessero iniziato la descrizione, non potrebbero portarla a termine, ma dovrebbero abbandonarla ad altri, che alla fine confesserebbero di parlare di una cosa che non è (pp. 91-92).

Ciò che è dunque, indicibile, per il linguaggio, non è altro che lo stesso voler-dire, la *Meinung*, che, come tale, resta necessariamente non detta in ogni dire: ma questo non-detto, in sé, è semplicemente un negativo e un universale, ed è appunto riconoscendolo come tale nella sua verità che il linguaggio lo dice per quello che è e lo « prende-per-vero » :

Ma se io voglio venire in soccorso al linguaggio, che ha la natura divina di rovesciare immediatamente il voler-dire, di trasformarlo in qualcos'altro e di non lasciarlo *venire alla parola, indicando* ora questo pezzo di carta, allora io faccio

l'esperienza di quella che è la verità della certezza sensibile: io lo indico come un *Qui*, che è un Qui di altri Qui o, in se stesso un *semplice insieme* di molti *Qui*, cioè un universale; io lo prendo come è in verità, e, invece di conoscere un immediato, lo *percepisco* (*nehme ich wahr, prendo vero*) (p. 92).

Il contenuto del «mistero eleusino» non è, dunque, altro che questo : far esperienza della negatività che sempre già inerisce a ogni voler-dire, a ogni *Meinung* di una certezza sensibile. L'iniziato impara qui a non dire ciò che vuole-dire; ma, per questo, non ha bisogno di tacere, come nella poesia *Eleusis*, e di far esperienza della «povertà delle parole». Come l'animale serba la verità delle cose sensibili semplicemente divorandole, cioè riconoscendole come nulla, così il linguaggio custodisce l'indicibile dicendolo, cioè prendendolo nella sua negatività. La «santa legge» della dea di Eieusi, che, nell'inno giovanile, vietava all'iniziato di rivelare in parole ciò che aveva «visto, udito, sentito» nella notte, è ora assunta dal linguaggio stesso, che ha la «natura divina» di non lasciar venire la *Meinung* alla parola. Il mistero eleusino della *Fenomenologia* è, dunque, lo stesso mistero della poesia *Eleusis*; ma, ora, il linguaggio ha catturato in sé il potere del silenzio e ciò che appariva come indicibile «profondità» può essere custodito - in quanto negativo — nel cuore stesso della parola. *Omnis locutio* — si potrebbe dire riprendendo un assioma di Cusano - *ineffabile fatur*, ogni discorso dice l'ineffabile; lo dice, cioè lo mostra per quello che è: una *Nichtigkeit*, un nulla. La vera *pietas* verso l'indicibile appartiene dunque al linguaggio e alla sua natura divina, e non soltanto al silenzio o alla chiacchiera di una coscienza naturale che «non sa quello che dice». Attraverso il richiamo al mistero eleusino, la *Fenomenologia dello Spirito* comincia con una ripresa (una *Wahrnehmung*, un prendere-per-vero) del silenzio mistico: come è detto in un passo della *Prefazione*, sul quale si dovrebbe riflettere attentamente, l'estasi mistica, nella sua torbidezza, non era «di fatto nient'altro che il *puro concetto* (der reine Begriff, p. 66)».

(A ragione Kojève poteva, perciò, dire che «il punto da cui comincia il sistema hegeliano è l'analogo del punto che, nei sistemi prehegeliani, conduce necessariamente al silenzio [o al

discorso contraddittorio]» [Kojève I, p. 18]. Il proprio del sistema hegeliano è che — attraverso il potere del negativo — questo punto indicibile non produce più alcuna soluzione di continuità e alcun salto nell'ineffabile. In ogni punto è all'opera il concetto, in ogni punto del discorso soffia l'alito negativo del *Geist*, in ogni parola si dice l'indicibilità della *Meinung*, mostrandola nella sua negatività. Per questo, come nota Kojève, il punto da cui inizia il sistema hegeliano è doppio, nel senso che esso è, insieme, punto di partenza e punto di arrivo, e può, inoltre, essere situato a piacere in qualunque momento del discorso).

Ciò che viene appreso alle « scuole primarie» di Eieusi è, dunque, il potere del negativo che il linguaggio custodisce dentro di sé. È possibile «prendere il Questo» solo se si compie l'esperienza che il significato del Questo è, in realtà, un Non-questo, che esso contiene, cioè, una negatività essenziale. E solo alla *Wahrnehmung*, che compie fino in fondo questa esperienza, appartiene, scrive Hegel, la «ricchezza del sapere sensibile», poiché solo essa «ha la *negazione* (*hat die Negation*), la differenza e la molteplicità nel suo essere» (p. 94). Ed è, infatti, a proposito della *Wahrnehmung* del Questo che Hegel articola per la prima volta compiutamente, nel testo della *Fenomenologia*, la spiegazione del significato dialettico del termine *Aufhebung*:

Il Questo è, dunque, posto come un *Non-questo* o come *tolto* (*aufgehoben*), e quindi non nulla, ma un nulla determinato o *un nulla di un contenuto*, cioè del Questo. Il sensibile stesso è, così, ancora presente, ma non, come dovrebbe essere nella certezza immediata, come il singolo voluto-dire, ma come l'universale ovvero come ciò che viene determinato come proprietà. Il togliere (*das Aufheben*) espone così il suo vero duplice significato, che abbiamo visto nel negativo: esso è un *negare* e, insieme, un *conservare*, il nulla, come *nulla del Questo*, custodisce l'immediatezza ed è esso stesso sensibile, ma una immediatezza universale (p. 94).

Se torniamo ora al problema da cui muoveva la nostra interrogazione del testo hegeliano, possiamo dire che il mistero eleusino, con la cui saggezza si apre la *Fenomenologia*, ha per

contenuto l'esperienza di una *Nichtigkeit*, di una negatività che si rivela inerire già sempre alla certezza sensibile nel momento in cui essa tenta di «prendere il Questo» (*das Diese nehmen*, p. 93); allo stesso modo, in *Sein und Zeit*, la negatività — che sempre già lo traversa - è svelata al *Dasein* nel punto in cui, nell'esperienza di quel «mistero» che è l'essere-per-la-morte, esso è autenticamente il suo *Da*. Essere-il-*Da*, prendere il *Diese*: la somiglianza fra queste due espressioni e il loro comune nesso con la negatività sono soltanto casuali, o non si nasconde in esse una più essenziale comunanza che resta ancora da interrogare? Che cosa è, nel *Da* come nel *Diese*, che ha il potere di introdurre — di iniziare — l'uomo alla negatività? E, innanzitutto, che cosa significano queste due particelle? Che cosa significa essere-il-ci, prendere il Questo? È quanto dobbiamo ora cercare di chiarire.

Excursus 1 (fra la seconda e la terza giornata)

Che il problema dell'indicazione e del «Questo» non sia un problema particolare alla filosofia hegeliana né, per il pensiero della Fenomenologia, un inizio casuale fra i tanti indifferentemente possibili, ma costituisca, invece, in qualche modo, il tema originale della filosofia, risulta evidente dal suo presentarsi in un punto decisivo della storia della metafisica: la determinazione aristotelica della πρώτη οὐσία. Dopo aver elencato le dieci categorie, Aristotele distingue, come categoria prima e suprema (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη; Cat. 2a, 11), l'essenza prima ("πρώτη οὐσία) dalle essenze seconde (δεύτεραι οὐσίαι). Mentre queste ultime sono esemplificate con il nome comune (άνθρωπος, ἵππος), la πρώτη οὐσία è esemplificata con ὁ τις άνθρωπος, ὁ τις ἵππος, questo certo uomo, questo certo cavallo (l'articolo greco ha, in origine e ancora nei poemi omerici, valore di pronome dimostrativo; per restituirgli questa funzione, Aristotele lo accompagna con il pronome τις; i traduttori latini delle Categorie traducono infatti άνθρωπος con homo, e ὁ τις άνθρωπος con hic homo). Poco dopo, per caratterizzare più precisamente il significato dell'essenza prima, Aristotele scrive che «ogni essenza [prima] significa un questo che» (πάσα δέ οὐσία δοχεῖ τόδε τι σημαίνειν; Cat. ββ, io), poiché ciò che essa indica c'«ατομον ... καὶ ἐν ἀριθμῷ», indivisibile e uno per numero.

Mentre le essenze seconde corrispondono, dunque, alla sfera di significato del nome comune, l'essenza prima corrisponde alla sfera di significato del pronome dimostrativo (altre volte, Aristotele esemplifica l'essenza prima anche con un nome proprio, per esempio Socrate). Il problema dell'essere - il problema metafisico supremo — risulta così fin dall'inizio inseparabile da quello del significato del pronome dimostrativo ed è, perciò, sempre già connesso con la sfera dell'indicare. Che il τόδε τι aristotelico rimandi esplicitamente all'atto di indicare, era già stato

notato dai più antichi commentatori. Così Ammonio (Cat. 48, 13-49, 3) scrive: «... και εστιμέν ουν το τοδετής δείξεως σημαντικόν, το δέ τι τής κατά το υποκείμενον ουσίας», «il questo significa l'indicazione, il che l'essenza secondo il soggetto».

La πρώτη ουσία, in quanto significa un τόδε τι (cioè, insieme, il «questo» e il «che») è, potremmo dire, il punto in cui si attua il trapasso dall'indicazione alla significazione, dal mostrare al dire. La dimensione di significato dell'essere è, cioè, una dimensione-limite della significazione, il punto in cui questa trapassa nell'indicazione. Se ogni categoria si dice necessariamente a partire da una πρώτη ουσία (Cat. 2ά, 3435), allora al limite dell'essenza prima non si dice più nulla, ma si indica soltanto. (Da questo punto di vista, Hegel, nel primo capitolo della Fenomenologia, afferma semplicemente che il limite del linguaggio cade sempre all'interno del linguaggio, è sempre già contenuto in esso come negativo). Non dovremo, perciò, stupirci se ritroveremo costantemente, nella storia della filosofia — non solo in Hegel, ma anche in Heidegger e in Wittgenstein —, questa connessione originale del problema dell'essere con l'indicazione.

Notiamo, inoltre, che fra la trattazione aristotelica dell'essenza prima e quella hegeliana del Diese che apre la Fenomenologia, esistono alcune non casuali analogie. Innanzitutto, incontriamo anche qui l'apparente contraddizione (su cui Hegel si sofferma) per cui la cosa più concreta e immediata e, anche, la più generica e universale: la πρώτη ουσία è, infatti, un τόδε τι, indivisibile e uno, ma essa è anche il genere supremo, al di là del quale non è possibile definizione. Ma vi è, fra le due trattazioni, una corrispondenza ancora più singolare. Hegel aveva mostrato come il tentativo di «prendere il Questo» resti necessariamente imprigionato in una negatività, perché il Questo si rivela puntualmente come un Non-questo, come un esser-stato (Gewesen), e «ciò che è stato (Gewesen) non è un essere (Wesen)». In un passo della Metafisica (1036a, 2-8), Aristotele caratterizza la prima essenza in termini che ricordano da vicino quelli di Hegel:

τοῦ δέ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδί, των καθ' ἑκαστά τίνος ἢ αισθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δέ νοητούς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αισθητοὺς δέ οἷον τοὺς χαλκοὺς καὶ τοὺς ξυλίνους), τούτων δέ οὐκ εσθιν ορισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται· ἀπελθόντες δέ εκ

τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν, ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ.

[del sinolo, dunque, come questo cerchio, che è un individuo particolare o sensibile o intellegibile (chiamo intellegibili i cerchi matematici, sensibili il cerchio di bronzo o quello di legno), di questo non vi è una definizione, ma è conosciuto con la noesi o con la sensazione; quando, però, esso esce dall'essere-in-atto non è chiaro se esso sia o non sia, ma sempre è detto e conosciuto con un logos universale].

Questo carattere «negativo» («non è chiaro se esso sia o non sia») e questa indefinibilità che ineriscono all'essenza prima quando esce dall'essere-in-atto e la implicano quindi necessariamente in una temporalità e in un passato, si manifestano anche nell'espressione di cui Aristotele si serve per definire la πρώτη οὐσία: essa è τό τι ἦν εἶναι. Comunque si traduca questa singolare espressione (che gli scolastici rendevano quod quid erat esse), essa implica in ogni caso un riferimento a un passato (ἦν), a un esser-stato.

Che alla dimensione dell'essenza prima inerisca necessariamente una negatività, era, del resto, già stato notato dai commentatori medievali a proposito dell'affermazione aristotelica che l'essenza prima non si dice né di un soggetto, né in un soggetto (Cat. 2A, 12-13). In un passo del Liber de praedicamentis, Alberto Magno definisce lo statuto dell'essenza prima proprio attraper so una doppia negazione (per duas negationes) :

Quod autem per negationem diffinitur, cum dicitur quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, causa est, quia sicut prima est in substando, ita ultima est in essendo. Et ideo in substando per affirmationem affirmantem aliquid quod sibi causa esset substandi, diffiniri non potuit. Nec etiam potuit diffiniri per aliquid quod sibi esset causa de aliquo praedicandi: ultimum enim in ordine essendi, non potest habere aliquid sub se cui essentialiter insit... His ergo de causis sic per duas negationes oportet ipsam diffiniri: quae tarnen negationes infinitae non sunt, quia finitae sunt ab his quae in eadem diffinitione ponuntur ("Tract. II, ii).

La scissione aristotelica della οὐσία (che, come essenza prima,

coincide col pronome e col piano dell'ostensione e, come essenza seconda, col nome comune e con la significazione) costituisce il nucleo originario di una frattura del piano del linguaggio in mostrare e dire, indicazione e significazione che traversa tutta la storia della metafisica e senza la quale lo stesso problema ontologico resta informulabile. Ogni ontologia (ogni metafisica, ma anche ogni scienza che si muova, ne sia o meno cosciente, nell'ambito tracciato dalla metafisica) presuppone la differenza fra indicare e significare e si definisce, anzi, proprio attraverso il punto in cui situa il limite fra di essi.

Terza giornata

Da e *diese* (come *there* e *this* in iglese, *hic* avverbio di luogo e *hic* pronome dimostrativo in latino, ma anche come *ci* e *questo* in italiano) sono morfologicamente ed etimologicamente connessi. Entrambi rimandano a una radice, che ha in greco la forma τό e in gotico la forma *pa*. Dal punto di vista grammaticale, essi appartengono alla sfera del pronome (più precisamente del pronome dimostrativo), cioè a una categoria grammaticale la cui definizione costituisce da sempre uno dei punti più controversi della teoria del linguaggio. Nella sua riflessione sulle parti del discorso (μέρη της λέξεως, Arist., *Poet.* 1456b, 20), il pensiero grammaticale greco giunse solo tardivamente a isolare come categoria autonoma quella del pronome. Aristotele, che i greci consideravano come l'inventore della grammatica, distingue soltanto nomi (ονόματα) e verbi (ρήματα) e classifica tutte le altre parole che non sono né nomi né verbi come σύνδεσμοι (legamenti, *Ret.* 1407a, 20). Gli Stoici, che furono i primi a riconoscere, fra i σύνδεσμοι, l'autonomia del pronome (anche se ne trattavano insieme all'articolo, il che non sorprende, dato l'originale carattere pronominale dell'articolo greco), definirono i pronomi άρθρα δεικτικά (arti-colazioni indicative). Veniva, in questo modo, fissato per la prima volta quel carattere della δεῖξις, dell'indicazione (*demonstratio*, nella traduzione latina), che, raccolto dalla Τέχνη γραμματική di Dionisio Trace, la prima trattazione grammaticale in senso proprio del mondo antico, doveva poi valere per secoli come specifico tratto definitorio della categoria pronominale. (Non sappiamo se la definizione del grammatico Tirannione, che chiama i pronomi σημειώσεις, si riferisca a questo carattere deittico. La denominazione ἀντωνύμια, da cui deriva il latino *pronomen*, appare nella grammatica di Dionisio Trace).

Nel corso del suo svolgimento, la riflessione grammaticale

del mondo antico operò un collegamento fra concetti grammaticali in senso stretto e concetti logici. Essa saldò così le definizioni di alcune delle parti del discorso con la classificazione aristotelica dei λεγόμενα πατά μηδεμίαν συμπλοκήν, cioè con le dieci categorie. Se apriamo la *Grammatica* di Dionisio Trace, vediamo, infatti, che la definizione del nome e la sua distinzione in nome proprio (ιδίως λεγόμενον) o comune (κοινώς λεγόμενον) se, da una parte, può essere ricollegata alla definizione aristotelica nel *Περὶ ἑρμηνείας*, dall'altra ricalca, per la sua esemplificazione, la definizione aristotelica della ουσία («κοινώς μὲν οἶον ἄνθρωπος, ιδίως δέ οἶον Σωκράτης»),

(L'intreccio di categorie grammaticali e categorie logiche, che appare già qui compiuto, non è, tuttavia, un nesso casuale, che possa essere sciolto così come, a un certo punto, sembra esser stato annodato: piuttosto, come avevano intuito i grammatici antichi attribuendo a Platone e a Aristotele l'origine della grammatica, categorie grammaticali e categorie logiche, riflessione grammaticale e riflessione logica si implicano originalmente a vicenda e sono, pertanto, inseparabili. Il programma heideggeriano di una «liberazione della grammatica dalla logica» [Heidegger I, p. 34] non è, in questo senso, veramente realizzabile: esso dovrebbe essere, nello stesso tempo, una «liberazione del linguaggio dalla grammatica» e presuppone una critica dell'interpretazione del linguaggio che è già contenuta nelle categorie grammaticali più elementari: il concetto di «articolazione» [ἄρθρον], di lettera [γράμμα] e quello di «parte del discorso» [μέρος του λόγου]. Queste categorie non sono propriamente né logiche né grammaticali, ma rendono possibile ogni grammatica e ogni logica, e, forse, ogni επιστήμη in generale).

Un evento decisivo, in questa prospettiva, fu il collegamento del pronome con la sfera della sostanza prima (πρώτη ουσία), che fu opera di un grammatico alessandrino del II secolo d. C., Apollonio Discolo. Questo collegamento, che fu accolto dal più grande dei grammatici latini della tarda antichità, Prisciano, professore a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo (egli scrive che il pronome «substantiam significat sine aliqua certa qualitate»), ebbe un'importanza determinante per la logica e la teologia medievale e non deve

essere dimenticato, se si vuol comprendere lo statuto privilegiato che il pronome occupa nella storia del pensiero medievale e moderno. Se il nome era la parte del discorso che corrispondeva alle categorie aristoteliche della sostanza (seconda) e della qualità (ποιόν), - cioè, nella terminologia grammaticale latina, la parte del discorso che designa *substantiam cum qualitate*, cioè una sostanza determinata in un certo modo — il pronome si situa, rispetto ad esso, ancora più in là, in un certo senso ai limiti delle possibilità del linguaggio: esso significa, infatti, *substantiam sine qualitate*, la pura essenza in sé, prima e al di là di qualsiasi determinazione qualitativa.

In questo modo, la dimensione di significato del pronome veniva, in qualche modo, a coincidere con quella sfera del *puro essere* che la logica e la teologia medievali identificavano come dimensione di significato dei cosiddetti *transcendentia*: *ens*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum*. Questi termini (il cui elenco coincide press'a poco con i πολλάχως λεγόμενα aristotelici e fra i quali troviamo due pronomi, *aliquid* e *unum*, anche se i grammatici antichi discutevano sulla loro natura pronominale) erano detti «transcendenti» perché non hanno sopra di sé alcun genere in cui possano essere contenuti e a partire dal quale possano essere definiti: come tali, essi sono i *maxime scibilia*, ciò che sempre è già conosciuto e detto in ogni oggetto appreso o nominato e al di là del quale nulla può essere predicato e conosciuto. Così, il primo dei *transcendentia*, *ens*, non significa alcun oggetto determinato, ma piuttosto ciò che è sempre già appreso in ogni oggetto appreso e predicato in ogni predicazione; nelle parole di san Tommaso: «illud quod primum cadit sub apprehensione, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit». Quanto agli altri *transcendentia*, essi si convertono (*convertuntur*) con *ens*, in quanto accompagnano (*concomitantur*) ogni ente senza aggiungere ad esso alcunché di reale: *unum* significa, così, ciascuna delle dieci categorie indifferentemente, in quanto, al pari di *ens*, esso significa ciò che è sempre già detto in ogni enunciato per il fatto stesso di proferirlo.

La prossimità del pronome alla sfera dei *transcendentia* — fondamentale per l'articolazione dei massimi problemi teologici — riceve tuttavia, nel pensiero medievale, una determinazione essenziale proprio attraverso lo svolgimento

del concetto di *demonstratio*. Riprendendo la nozione di δειξις dei grammatici greci, le grammatiche speculative medievali tentano di precisare lo statuto del pronome rispetto ai *transcendentia*. Mentre questi denotano l'oggetto come oggetto nella sua universalità, il pronome — si dice- indica, invece, un'essenza *indeterminata*, un puro essere, tuttavia *determinabile* attraverso dei particolari atti di adempimento che sono la *demonstratio* e la *relatio* :

Pronomen — si legge in un testo grammaticale del secolo xiii - est pars orationis significane per modum substantiae specificabilis per alterum unumquodque... Quicumque hoc pronomen *ego*, vel *tu*, vel *ille*, vel quodcumque aliud audit, aliquid permanens apprehendit, non tamen ut distinctum est vel determinatum nec sub determinata apprehensione, sed ut determinabilis est sive distinguibile sive specificabile per alterum unumquodque, mediante tamen demonstratione vel relatione (Thurot, p. 172).

La dimostrazione (o, nel caso del pronome relativo, la relazione) compie e riempie il significato del pronome ed è, perciò, «consustanziale» (p. 173) ad esso. In quanto esso contiene insieme un particolare modo di significazione e un atto indicativo, il pronome è, pertanto, la parte del discorso in cui si attua il passaggio dal significare al mostrare: il puro essere, la *substantia indeterminata* che esso significa e che, come tale, è, in sé, insignificabile e indefinibile, diventa significabile e determinabile attraverso un atto di «indicazione». Per questo, se mancano gli atti indicativi, i pronomi — affermano i grammatici medievali riprendendo un'espressione di Prisciano — restano « nulli e vuoti » :

Pronomina ergo, si carent demonstratione vel relatione, cassa sunt et vana, non quia in sua specie non remanerent, sed quia sine demonstratione et relatione, nihil certum et determinatum supponerent (Thurot p.175)

È in questa prospettiva storica che possiamo guardare, a questo punto, alla stretta implicazione fra pronome — il « questo » — e indicazione, che permette a Hegel di trasformare

la certezza sensibile in un processo dialettico.

Ma in che cosa consiste la *demonstratio* che riempie il significato del pronome? Com'è possibile che qualcosa come il puro essere (la ουσία) possa essere «indicato»? (Già Aristotele, ponendo, il problema della δεῖξις della ουσία, aveva scritto: «non si indicherà [la ουσία, il τί ἐστίν] con la sensazione o con un dito», *Sec. An.* 92b).

Il pensiero logico-grammaticale del Medioevo (così, ad esempio la *Grammatica speculativa* di Tommaso di Erfurt che è alla base della *Habilitation sehr ift* di Heidegger su Duns Scoto) distingue qui due specie di *demonstratio* : essa può far riferimento ai sensi (*demonstratio ad sensum*), nel qual caso significa ciò che indica (vi sarà, allora, coincidenza di significare e mostrare: «hoc quod demonstrat, significai, ut ille currit») o può, invece, far riferimento all'intelletto (*demonstratio ad intellectum*) nel qual caso essa non significa ciò che indica, ma qualcos'altro («hoc quod demonstrat non significai, sed aliud, ut haec herba crescit in hor-to meo, hic unum demonstratur et aliud significatur»). Secondo Tommaso di Erfurt, questo è, anche, il *modus significandi* del nome proprio: «ut si dicam, demonstrato Joanne, iste fuit Joannes, hic unum demonstratur et aliud in numeros significatur»). Da dove proviene questo *aliud*, quest'alterità che è in gioco nella *demonstratio ad intellectum* ?

I grammatici medievali si rendono conto di trovarsi qui di fronte a due diversi statuti di presenza, uno certo e immediato e un altro in cui si è già sempre insinuata una *differenza temporale* ed è, pertanto, necessariamente meno certo. Il passaggio dal mostrare al significare resta, almeno in questo caso, problematico. Un grammatico del secolo xiii (Thurot, p. 175) giunge a rappresentare, facendo esplicito riferimento all'unione dell'anima col corpo, il significato del pronome come una unione del *modus significandi* dell'indicazione (che è nel pronome) col *modus significandi* dell'indicato (che è nel nome indicato, *qui est in nomine de-monstrato*). L'indicazione, che è in gioco nel pronome, consiste, qui, nell'unione di due modi di significazione; è, cioè, un fatto linguistico, e non sensibile. Il modo di questa unione (se si eccettua, come vedremo, qualche significativo riferimento all' *actus loquentis* e alla *prolatio vocis*) rimane, tuttavia, altrettanto oscuro e

indefinito dell'unione fra anima e corpo.

Nell'intuizione della natura complessa dell'indicazione e del suo necessario riferimento a una dimensione di linguaggio, il pensiero medievale prende coscienza della problematicità del passaggio fra *significare* e *mostrare* che ha luogo nel pronome, ma non riesce a venirne a capo. Doveva toccare alla linguistica moderna compiere il passo decisivo in questa direzione (e, tuttavia, ciò è stato possibile anche perché, fra il pensiero logico-grammaticale del Medioevo e la nascita della moderna scienza del linguaggio si situa lo svolgimento della filosofia moderna che, da Cartesio a Kant fino a Husserl, è, in buona parte, una riflessione sullo statuto del pronome Io).

La linguistica moderna classifica i pronomi fra gli «indicatori dell'enunciazione» (Benveniste) o *shifters* (Jakobson). Benveniste, nei suoi studi sulla *Natura dei pronomi* e *sull'Apparato formale dell'enunciazione*, identifica il carattere essenziale dei pronomi (accanto agli altri indicatori dell'enunciazione, come «qui», «ora», «oggi», «domani» ecc.) nel rimando, che essi operano, all'istanza di discorso. È, infatti, impossibile trovare un referente oggettivo per questa classe di termini, il cui significato si lascia definire solo attraverso il riferimento alla istanza di discorso che li contiene.

Qual è — chiede Benveniste — la «realtà» a cui si riferiscono *io* o *tu*? Unicamente una «realtà di discorso», che è qualcosa di molto singolare. *Io* non può essere definito che in termini di «locuzione» e non in termini oggettivi, come avviene per un segno nominale. *Io* significa «la persona che enuncia la presente istanza di discorso contenente *Io*. Istanza unica per definizione, e valida soltanto nella sua unicità... Questo riferimento costante e necessario all'istanza di discorso costituisce il tratto che unisce a *io/tu* una serie di «indicatori» che, per la loro forma e le loro capacità combinatorie, appartengono a classi differenti, gli uni pronomi, gli altri avverbi, altri ancora locuzioni avverbiali... Questo sarà l'oggetto designato attraverso ostensione simultanea all'istanza presente di discorso... *qui* e *ora* delimitano l'istanza spaziale e temporale coestensiva e contemporanea all'istanza presente di discorso contenente *io*... (Benveniste I, pp. 252-53).

Solo attraverso questo rimando ha senso parlare di *deixis* e di «indicazione»:

Non serve a nulla definire questi termini e i dimostrativi in generale attraverso la *deixis*, come si suole fare, se non si aggiunge che la *deixis* è contemporanea dell'istanza di discorso che porta l'indicatore di persona; da questo riferimento il dimostrativo trae il suo carattere ogni volta unico e particolare, che è l'unità dell'istanza di discorso a cui si riferisce. L'essenziale è, dunque, la relazione fra l'indicatore (di persona, di luogo, di tempo, di oggetto mostrato ecc.) e la *presente* istanza di discorso. Non appena, infatti, non si ha più di mira, attraverso la stessa espressione, questa relazione dell'indicatore all'istanza unica che lo manifesta, la lingua fa ricorso a una serie di termini distinti che corrispondono simmetricamente ai primi, ma che si riferiscono non più all'istanza di discorso, ma agli oggetti reali e ai tempi e ai luoghi «storici». Di qui le correlazioni: io: egli; qui: là ora: allora; oggi: lo stesso giorno... (p. 253).

In questa prospettiva, i pronomi - come gli altri indicatori e a differenza degli altri segni del linguaggio, che rimandano a una realtà lessicale - si presentano come dei « segni vuoti », che diventano « pieni » non appena il locutore li assume in un'istanza di discorso. Il loro scopo è quello di operare «la conversione del linguaggio in discorso» e di permettere il passaggio dalla *lingua* alla *parola*.

In un saggio di un anno posteriore a quello di Benveniste, Jakobson, riprendendo, in parte, la definizione del linguista francese, classifica i pronomi fra gli *shifters*, cioè fra quelle speciali unità grammaticali, contenute in ogni *codice*, che non possono essere definite al di fuori di un riferimento al *messaggio*. Svolgendo la distinzione di Peirce fra il simbolo (che è associato all'oggetto rappresentato da una regola convenzionale) e l'indice (che si trova in una relazione esistenziale con l'oggetto che rappresenta), egli definisce gli *shifters* come una classe speciale di segni che riunisce le due funzioni: i *simboli-indici*:

Un esempio evidente... è il pronome personale. Io designa

la persona che enuncia «io». Così, da una parte, il segno «io» non può rappresentare il suo oggetto senza essergli associato da una regola convenzionale e, in codici diversi, lo stesso senso è attribuito a sequenze diverse, come «io», «ego», «ich», «I» ecc.: dunque, *io* è un simbolo. Dall'altra parte, il segno «io» non può, però, rappresentare il suo oggetto se non si trova in una «relazione esistenziale» con questo oggetto: la parola «io», che designa l'enunciatore, è in relazione esistenziale con l'enunciazione, di cui funziona come indice (Jakobson, p. 132).

Qui, come in Benveniste, agli *shifters* è attribuita la funzione di articolare il passaggio fra significazione e indicazione, fra lingua (codice) e parola (messaggio); come simboli-indici, essi possono riempire il significato che ad essi compete nel codice solo attraverso il riferimento deittico a una concreta istanza di discorso.

Se questo è vero, ciò che la riflessione logico-grammaticale del Medioevo aveva appena intuito (nell'idea della centralità delimito *loquens* e della *prolatio vocis* per il significato del pronome), è qui chiaramente formulato. Il significato proprio dei pronomi - in quanto *shifters* e indicatori dell'enunciazione - è inseparabile da un rimando all'istanza di discorso. L'articolazione — lo *shifting* — che essi operano non è dal non-linguistico (l'indicazione sensibile) al linguistico, ma dalla *lingua* alla *parola*. La *deixis*, l'indicazione - in cui fin dall'antichità è stato individuato il loro carattere peculiare - non mostra semplicemente un oggetto innominato, ma innanzitutto l'istanza stessa del discorso, il suo aver-luogo. Il luogo, che è indicato dalla *demonstratio* e a par t i re dal quale soltanto ogni altra indicazione è possibile — è un luogo di linguaggio e l'indicazione è la categoria attraverso cui il linguaggio fa riferimento al proprio aver-luogo.

Cerchiamo di precisare meglio la sfera di significato che si apre in questo rimando all'istanza di discorso. Benveniste la definisce attraverso il concetto di «enunciazione». «L'enunciazione egli scrive — è la messa in funzione della lingua attraverso un atto in di vicinale di utilizzazione». Essa non va, però, confusa con il semplice atto di parola:

...occorre fare attenzione alla condizione specifica

dell'enunciazione: essa è l'atto stesso di produrre un enunciato, non il testo dell'enunciato... Questo atto è opera del locutore che mobilita la lingua per conto proprio. La relazione fra il locutore e la lingua determina il carattere linguistico dell'enunciazione (Benveniste 2, p. 80).

La sfera dell'enunciazione comprende, dunque, ciò che, in ogni atto di parola, si riferisce esclusivamente al suo aver-luogo, alla sua *istanza*, indipendentemente e prima di ciò che, in esso, viene detto e significato. I pronomi e gli altri indicatori dell'enunciazione, prima di designare degli oggetti reali, indicano appunto *che il linguaggio ha luogo*. Essi permettono, così, di riferirsi, prima ancora che al mondo dei significati, allo stesso *evento di linguaggio*, all'interno del quale soltanto qualcosa può essere significato.

La scienza del linguaggio coglie questa dimensione come quella in cui avviene la messa in opera del linguaggio, la conversione della lingua in parola. Ma, nella storia della filosofia occidentale, questa dimensione si chiama, da più di duemila anni, *essere*, οὐσία. Ciò che sempre già si mostra in ogni atto di parola (ἀνάγκη γάρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν; *Met.* 10280, 36-375 «illud... cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit»), ciò che, senza essere nominato, è sempre già indicato in ogni dire, è, per la filosofia, l'essere. La dimensione di significato della parola «essere», la cui eterna ricerca e il cui eterno smarrimento (ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον; *Met.* 1028h, 3) costituisce la storia della metafisica, è q nella dell'aver-luogo del linguaggio e metafisica è quell'esperienza di linguaggio che, in ogni atto di parola, coglie l'aprirsi di questa dimensione e, in ogni dire, fa innanzitutto esperienza della «meraviglia» che il linguaggio *sia*. Solo perché il linguaggio permette, attraverso gli *shifters*, di far riferimento alla propria istanza, qualcosa come l'essere e il mondo si aprono al pensiero.

La trascendenza dell'essere e del mondo - che la logica medievale coglieva nel significato dei *transcendentia* e che Heidegger identifica come struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo - è la trascendenza dell'evento di linguaggio rispetto a ciò che, in questo evento, è detto e significato; e gli

shifters, che indicano, in ogni atto di parola, la sua pura *istanza*, costituiscono (come Kant aveva perfettamente colto attribuendo all'io lo statuto della trascendentalità) la struttura linguistica originaria della trascendenza.

Ciò permette di comprendere con maggior rigore il senso di quella differenza ontologica che a ragione Heidegger rivendica come sempre dimenticato fondamento della metafisica. L'aprirsi della dimensione *ontologica* (l'essere, il mondo) corrisponde al puro aver-luogo del linguaggio come evento originario, mentre la dimensione *ontica* (gli essenti, le cose) corrisponde a ciò che, in questa apertura, è detto e significato. La trascendenza dell'essere rispetto all'essente, del mondo rispetto alla cosa, è, innanzitutto, trascendenza dell'evento di linguaggio rispetto alla parola. E gli *shif ters*, le piccole parole *questo, qui, io, ora*, attraverso le quali, nella *Fenomenologia dello Spirito*, la certezza sensibile crede di poter afferrare immediatamente la propria *Meinung*, sono sempre già prese in questa trascendenza, indicano già sempre il luogo del linguaggio¹.

Excursus 2 (fra la terza e la quarta giornata)

L'intreccio fra riflessione grammaticale e riflessione teologica è, nel pensiero medievale, così stretto, che la trattazione del problema dell'Essere supremo non può essere compresa senza far riferimento a categorie grammaticali. In questo senso, malgrado le occasionali polemiche dei teologi contro l'applicazione dei metodi grammaticali ai testi sacri (Donatum non sequimur), il pensiero teologico è anche pensiero grammaticale e il Dio dei teologi è, anche, il Dio dei grammatici.

Questa implicazione ha il suo luogo elettivo nel problema del nome di Dio o, più in generale, in quello che i teologi definiscono come problema della «traslazione delle parti del discorso a Dio» (translatio partium declinabilium in divinam praedicationem).

Secondo le teorie grammaticali, il nome significava, come abbiamo visto, substantia cum qualitate, cioè l'essenza determinata secondo una certa qualità; che cosa avviene — si chiedono i teologi — quando un nome deve essere trasferito a designare l'essenza divina, che è essere puro? E quale può essere il nome di Dio, cioè di colui che è il suo stesso essere (Deus est suum esse) ?

Nelle Regulae theologicae di Alano di Lilla, la predicazione di un nome alla sostanza divina viene descritto come un «diventar-pronome» (pronominatur) e un «perdere forma» (fit informe) del nome:

Reg. XVII: Omne nomen, datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma.

Cum omnem nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma... ad significandum divinam formam translatum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe;

pronominatur enim nomen, cum significat divinam usiam; meram enim significai substantiam; et cum videatur significare

suam formam, sive qualitatem, non significat quidem, sed divinam formam, et cum dicitur: Deus iustus, vel bonus.

Se il nome — riferito alla sostanza divina, che è pura sostanza e «forma formatissima» — decade dal suo significato e non significa più nulla (nihil significat, nelle parole di Alberto Magno) ovvero si trasforma in pronome (cioè passa dalla significazione all'indicazione), il pronome, a sua volta, se viene predicato di Dio, «cade dall'indicazione»:

Reg. XXXVI: Quotiescumque per pronomen demonstrativen de Deo fit sermo, cadit a demonstratione.

Omnis enim demonstratio est aut ad sensum, aut ad intellectum; Deus autem nec sensu, quia incorporeus, nee intellectu, quia forma caret, comprehendi potest; potius enim quid non sit, quam quid sit intellegimus...

Tuttavia la funzione ostensiva del pronome è, qui, mantenuta attraverso il ricorso a quella particolare esperienza della parola che è la fede, pensata come luogo di un'indicazione che non è né sensibile né intellettuale: «apud Donatum enim demonstratio fit ad intellectum, apud Deum vero demonstratio fit ad fidem».

È importante osservare che la fede si definisce, qui, come una particolare dimensione di significato, una particolare «grammatica» del pronome dimostrativo, il cui adempimento ostensivo non viene più riferito ai sensi o all'intelletto, ma a un'esperienza che ha luogo unicamente nell'istanza di discorso come tale (fides ex auditu).

In questa prospettiva, sulla base del passo della Sacra Scrittura (Exod. 3.13) in cui Dio, sollecitato da Mosè a rivelargli il suo nome («si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis?»), risponde: «sic dices eis: qui est misit me ad vos», il nome qui est, che è formato da un pronome e dal verbo essere, è pensato come il nome più congruo e «assoluto» di Dio. In un passo decisivo, san Tommaso definisce la dimensione di significato di questo nome come quella in cui non viene nominato alcun essere determinato, ma semplicemente, secondo un'espressione di Damasceno, «il mare infinito e indeterminato della sostanza»:

Ad quartum dicendum quod alia nomina dicunt esse secundum ediam rationem determinatam sicut sapiens dicit aliquid esse; sed

hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus, quod non significai quid est Deus, sed significai quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in Deum procedimus per viam remotio-nis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ad ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

[Al quarto punto si deve dire che gli altri nomi dicono l'essere secondo una qualche altra determinazione; così il nome sapiente dice un certo qual essere; ma questo nome «qui est» dice l'essere assoluto e non determinato attraverso alcun altra specificazione aggiunta; per questo Damasceno dice che esso non significa che cosa è Dio [il «che è» di Dio], ma, in qualche modo, il mare infinito e quasi non determinato della sostanza. Perciò, quando procediamo in Dio attraverso la via della negazione, in primo luogo neghiamo da lui i nomi e gli attributi corporali; in secondo luogo, anche quelli intellettuali, rispetto al modo in cui si trovano nelle creature, come la bontà e la sapienza; e allora resta soltanto nel nostro intelletto soltanto il fatto che Dio è, e null'altro: ed è come in una qualche confusione. In ultimo, però, togliamo da lui anche questo stesso essere, secondo come esso è nelle creature, e resta allora come in una tenebra di ignoranza, attraverso la quale, per quanto riguarda la condizione terrena, ottimamente ci congiungiamo a Dio, come dice Dionigi. E questo è quel certo ottenebramento, in cui si dice che Dio abita] (Super I Sent, d.8, q.i, a.i).

Nelle ultime parole di questo passo, anche la dimensione universalissima di significato del nome «qui est» viene oltrepassata, anche l'essere indeterminato viene tolto per far luogo alla pura negatività di «un ottenebramento, in cui si dice che Dio abita». Per comprendere la dimensione di significato che è, qui, in questione, al di là della vaghezza che si è soliti attribuire alla teologia mistica

(che è, invece, una particolare, ma perfettamente coerente grammatica), occorre tener presente che, a questo limite estremo del pensiero ontologico, in cui viene colto — come ottenebramento — lo stesso aver-luogo dell'essere, la riflessione teologica cristiana si salda con la riflessione della mistica ebraica sul nomen tetragrammaton come nome segreto e impronunciabile di Dio. «*Adhuc magis proprium* — scrive san Tommaso di questo nome — *est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem*».

In ebraico, come in ogni lingua semitica, venivano scritte soltanto le consonanti e il nome di Dio era, perciò, trascritto col tetragramma IHVH (iod, hé, waw, hé). Noi non conosciamo le vocali che entravano nella pronuncia del nome, perché, almeno negli ultimi secoli della loro esistenza nazionale, era rigorosamente vietato agli israeliti di pronunciare il nome di Dio. Nei rituali si usava il nome Adonai, Signore, e questo certamente già prima della traduzione dei Settanta, che ha sempre è Κύριος, il Signore. Quando, nel secolo vi, i Massoreti introdussero i punti vocalici nella scrittura, in luogo delle vocali originarie ormai ignote vennero applicate al tetragramma quelle del nome Adonai (per gli ebraisti rinascimentali, il tetragramma assunse così la forma Jeho-vah, con un addolcimento del primo a).

Secondo un'antica interpretazione mistica — già attestata in Meister Eckhart — il nome di quattro lettere venne identificato col nome qui est (o qui sum) :

Rursus... notandum quod Rabbi Moyses l. I, c. 65, hoc verbum tractans: sum qui sum, videtur velie quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, quod est sanctum et separatum, quod scribitur et non legitur, et illum solum significat substantiam creatoris nudam et puram.

Ciò che qui viene pensato come suprema esperienza mistica dell'essere e come nome perfetto di Dio (la «grammatica» del verbo essere che è in questione nella teologia mistica), è l'esperienza di significato del gramma stesso, della lettera come negazione e esclusione della voce (nomen innominabile, «che si scrive ma non si legge»). Come nome innominabile di Dio, il gramma è l'ultima e negativa dimensione della significazione, esperienza non più di linguaggio, ma del linguaggio stesso, cioè del suo aver-luogo nel

togliersi della voce. Anche dell'ineffabile vi è dunque una «grammatica»: l'ineffabile è, anzi, semplicemente la dimensione di significato del gramma, della lettera come ultimo fondamento negativo del discorso umano.

Quarta giornata

Dasein, essere-il-ci, *das Diese nehmen*, prendere il Questo: se quanto abbiamo appena detto sul significato degli *shifters* è vero, dobbiamo allora interpretare in modo nuovo queste espressioni. Ciò che esse vogliono dire non può, infatti, essere inteso se non attraverso un rimando all'istanza di discorso. *Dasein*, *das Diese nehmen* significano: essere l'aver-luogo del linguaggio, cogliere l'istanza di discorso. Tanto per Heidegger che per Hegel, la negatività entra nell'uomo perché l'uomo ha da essere questo aver-luogo, vuole cogliere l'evento di linguaggio. La domanda sull'origine della negatività, che ci eravamo proposti, deve, allora, essere riformulata in questo modo: che cosa, nell'esperienza dell'evento di linguaggio, getta nella negatività? Dov'è il linguaggio, perché il tentativo di coglierne il luogo abbia questo potere nullificante?

Ma, innanzitutto, che cosa significa *indicare* l'istanza di discorso? Com'è possibile che il discorso abbia *luogo*, si configuri, cioè, come qualcosa che possa essere indicato? La linguistica moderna, che pure ribadisce il carattere di *indice* dello *shifter*, lascia in ombra questo problema. Anch'essa, raccogliendo un'antica tradizione grammaticale, sembra presupporre che, al limite delle possibilità di significare, il linguaggio, attraverso gli *shifters*, possa *mostrare* se stesso, *indicare* l'istanza presente di discorso come proprio aver-luogo. Ma come avviene questa «indicazione»? Benveniste, negli studi citati, fonda il carattere di indice degli *shifters* su una «contemporaneità all'istanza di discorso che porta l'indicatore della persona»; Jakobson, riprendendo un'espressione di Peirce, parla, a questo proposito, di una «relazione esistenziale» fra *shifter* ed enunciazione. «Io — egli scrive — designa la persona che enuncia io». Ma in che modo qualcosa come un'indicazione è, in questo caso, possibile? In che senso si può parlare di una «relazione esistenziale» e di una

«contemporaneità» fra lo *shifter* e l'istanza di discorso? Che cosa, nell'istanza di discorso, permette che essa sia indicata, che essa, prima e al di là di ciò che vi è significato, *mostri* il proprio aver-luogo?

È sufficiente riflettere su questi interrogativi, per rendersi conto che contemporaneità e relazione esistenziale non possono fondarsi che sulla voce. *L' enunciazione e l'istanza di discorso non sono identificabili come tali che attraverso la voce che le proferisce*, e solo supponendo ad esso una voce qualcosa come un aver-luogo del discorso può essere mostrato. Come un poeta aveva inteso prima e, forse, più chiaramente dei linguisti (Valéry: «L'io o il me è la parola associata alla voce. È come il senso della voce stessa, questa considerata come segno»), colui che enuncia, il locutore, è, innanzitutto una voce e il problema della *deixis* è il problema della voce e del suo rapporto col linguaggio. È questo problema - che un'antica tradizione di pensiero presenta come problema logico fondamentale (per gli Stoici la voce, la φωνή, era l'ἀρχή della dialettica; e «de vocis - ci informa un passo di Servio - nemo magis quam philosophi tractant») — che dobbiamo ora disporci ad affrontare.

A dire il vero, al momento di definire l'apparato formale dell'enunciazione, Benveniste menziona in primo luogo proprio la «realizzazione vocale della lingua». Ma questo problema è da lui posto solo dal punto di vista delle particolarità individuali dei suoni proferiti, secondo la diversità delle intenzioni e delle situazioni in cui si produce l'enunciazione. Questo aspetto del problema, anche se a lungo trascurato dai linguisti, ha dato luogo di recente a studi (come quello di Fonagy sulla funzione dello stile vocale) che considerano la voce in quanto espressione di contenuti preverbalì (consci o inconsci) che non trovano altrimenti espressione nel discorso.

È evidente che questo modo di porre il problema della voce - se pure utile - non interessa l'orizzonte della nostra ricerca, in quanto non fa che allargare alla pronuncia vocale dei fonemi il campo della *significazione* e non considera in alcun modo la voce come pura *indicazione* - nella struttura degli *shifters* - dell'istanza di discorso. (Del resto, l'importanza della voce come espressione degli affetti era stata già ampiamente riconosciuta dalla retorica antica: è sufficiente, qui, rimandare alla trattazione della voce come parte dell'*actio* nella *Institutio*

oratoria di Quintiliano o al passo del *De oratore* ciceroniano in cui la voce appare come un *cantus obscurior* presente in ogni discorso).

La voce — che è in questione nell'indicazione degli *shifters* — si situa, rispetto allo stile vocale, in una dimensione diversa e più originale, che costituisce anzi, come vedremo, la dimensione ontologica fondamentale. In questo senso, la necessaria supposizione della voce a ogni istanza di discorso era già stata presagita dal pensiero tardo-antico. Già la definizione che Prisciano dà del pronome contiene un rimando - sia pure non sviluppato - alla voce (che stabilisce, insieme, una inaspettata relazione fra questa e la dimensione dell'essere, la *sola substantia*); «solam enim substantiam significant pronomina, quantum est in ipsius prolatione vocis». Sappiamo, inoltre, che i logici e i grammatici medievali discutevano se la voce dovesse essere inclusa nell'elenco aristotelico delle categorie. Ognuno dei λεγόμενα, ognuna delle possibilità di dire elencate da Aristotele può essere, infatti, considerata in sé come pura voce, non già, però, semplicemente come mero suono né come sfera di significato determinato, ma come portatrice di un significato sconosciuto. La voce, così considerata, si mostrerà allora come pura intenzione di significare, come puro voler-dire, in cui qualcosa si dà a comprendere senza che ancora si produca un evento determinato di significato.

Un passo del *De Trinitate* ci permette di cogliere esemplarmente questa dimensione di significato della voce. In questo passo (X i .2), che costituisce uno dei primi luoghi in cui si presenta, nella cultura occidentale, l'idea, che ci è oggi familiare, di « lingua morta», Agostino compie una meditazione su una parola morta (*vocabulum emortuum*). Supponiamo - egli dice - che qualcuno oda un segno sconosciuto, il suono di una parola di cui ignora il significato, per esempio, la parola *temetum* (un termine desueto per *vinum*). Certamente, ignorando che cosa esso voglia dire, desidererà saperlo. Ma, per questo, è necessario che egli sappia che il suono che ha udito non è una voce vuota (*inanem vocem*), il mero suono *teme-tum*, ma un suonoificante. Altrimenti questo suono trisillabico sarebbe già pienamente conosciuto nel momento in cui è percepito dall'udito:

Che altro ci sarebbe da cercare in esso per meglio conoscerlo, dal momento che tutte le sue lettere e la durata di ciascun suono sono conosciute, se non si sapesse nello stesso tempo che è un segno e l'animo non fosse mosso dal desiderio di sapere di che cosa sia segno? Quanto più dunque la parola è nota, ma senza esserlo pienamente, tanto più l'animo desidera sapere quel residuo di conoscenza. Se, infatti, conoscesse solo l'esistere di questa voce e non sapesse che essa significa qualcosa, non cercherebbe più nulla, una volta percepito con la sensazione, per quanto era possibile, il suono sensibile. Ma, poiché sa già che non solo vi è una voce, ma anche un segno, vuole averne perfetta conoscenza. Ora non si conosce perfettamente alcun segno, se non si sa di che cosa sia segno. Colui che con ardente zelo cerca di sapere e, acceso dal desiderio, persevera, si può dire che sia senza amore? Che ama dunque? Certamente non è possibile amare qualcosa che non è conosciuto. Né ama queste tre sillabe, che già conosce. Si dirà allora che ama in esse il sapere che significano qualcosa?

In questo passo viene isolata un'esperienza della parola in cui questa non è più mero suono (*istas tres syllabas*) e non è ancora significato, ma *pura intenzione di significare*. Questa esperienza di un verbo sconosciuto (*verbum incognitum*) nella terra di nessuno fra suono e significato è, per Agostino, l'esperienza amorosa come volontà di sapere: all'intenzione di significare senza significato corrisponde, infatti, non la comprensione logica, ma il desiderio di sapere («qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat»). (Importante è, qui, rilevare che il luogo di questa esperienza, che mostra la *vox* nella sua purezza originaria come voler-dire, è una parola *morta*: *temetum*).

Nel secolo xi, la logica medievale riprese l'esperienza agostiniana della voce ignota per fondare su di essa la dimensione di significato più universale e originaria. Nella sua obiezione all'argomento ontologico di Anselmo, Gaunilone afferma la possibilità di un'esperienza di pensiero che non significa ancora né rimanda a una *res*, ma dimora nella «sola voce»: pensiero della voce sola (*cogitatio secundum vocem solam*). Riformulando l'esperimento agostiniano, egli propone,

infatti, un pensiero che pensi

non tanto la voce stessa, che è una cosa in qualche modo vera, cioè il suono delle sillabe e delle lettere, quanto il significato della voce udita; non, però, come viene pensato da chi conosce che cosa si è soliti significare con quella voce (dal quale viene pensato secondo la cosa, anche se vera solo nel pensiero), ma, piuttosto, come viene pensato da chi non ne conosce il significato e pensa soltanto secondo il movimento dell'animo che cerca di rappresentarsi l'effetto della voce udita e il significato della voce percepita¹.

Esperienza *non più* di un mero suono e *non ancora* di un significato, questo «pensiero della voce sola» apre al pensiero una dimensione inaudita, che, indicando il puro aver-luogo di un'istanza di linguaggio senza alcun avvento determinato di significato, si presenta come una sorta di «categoria delle categorie» che soggiace già sempre a ogni proferimento verbale ed è, pertanto, singolarmente vicina alla dimensione di significato del puro essere.

È in questa prospettiva che dobbiamo guardare a quei pensatori dell'xi secolo, come Roscellino, il cui pensiero non ci è noto direttamente, ma di cui si diceva che avevano scoperto il « significato della voce » («*primus in logica sententiam vocum instituit*», secondo la testimonianza di Ottone di Frisinga) e che affermavano che le essenze universali fossero soltanto *flatus vocis*. *Flatus vocis* non è, qui, il mero suono, ma, nel senso che si è visto, la voce come intenzione di significare e come pura indicazione che il linguaggio ha luogo. Questa pura indicazione è la *sententia vocum*, il significato della voce in sé, anteriore a ogni significazione categoriale, in cui Roscellino identifica la dimensione di significato più universale, quella dell'essere. Che l'essere, le *substantiae universales*, siano *flatus vocis*, non significa che esse siano un nulla, ma, al contrario, che la dimensione di significato dell'essere coincide con l'esperienza della voce come pura indicazione e puro voler-dire. In questo senso dobbiamo intendere, restituendo così a Roscellino un posto fondamentale nella storia dell'ontologia moderna, la testimonianza di Giovanni di Salisbury secondo cui «*fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent*» e quella di

Anseimo, che parla dei «nostri temporis dialectici... qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias». Il «pensiero della voce sola», il pensiero del «fiato della voce» (in cui dobbiamo, forse, vedere la prima apparizione del *Geist* hegeliano), è pensiero di ciò che vi è di più universale: *pensiero dell'essere*. L'essere è nella voce (*esse in voce*) come aprirsi e mostrarsi dell'aver-luogo del linguaggio, come *Spirito*².

Se torniamo ora al problema dell'indicazione, possiamo forse comprendere in che modo la voce articoli il rimando degli *shifters* all'istanza di discorso. La voce - che è supposta dagli *shifters* come aver-luogo del linguaggio — non è semplicemente la φωνή, il mero flusso sonoro emesso dall'apparato fonatorio, così come l'io, il locutore, non è semplicemente l'individuo psicosomatico da cui il suono proviene. Una voce come mero suono (una voce *animale*) può certamente essere indice dell'individuo che la emette, ma non può in alcun modo rimandare all'istanza di discorso in quanto tale né aprire la sfera dell'enunciazione. La voce, la φωνή animale, è, sì, presupposta dagli *shifters*, ma come ciò che deve necessariamente esser tolto perché il discorso significante abbia luogo. *L'aver-luogo del linguaggio fra il togliersi della voce e l'evento di significato è l'altra Voce, la cui dimensione onto-logica abbiamo visto emergere nel pensiero medievale e che, nella tradizione metafisica, costituisce l'articolazione originaria (l'ἄρθρον) del linguaggio umano*. Ma, in quanto questa Voce (che scriveremo d'ora in poi con la maiuscola per distinguerla dalla voce come mero suono) ha lo statuto di un *non-pià* (voce) e di un *non-ancora* (significato), essa costituisce necessariamente una dimensione negativa. Essa è *fondamento*, ma nel senso che essa è ciò che va *a fondo* e scompare, perché l'essere e il linguaggio abbiano luogo. Secondo una tradizione che domina tutta la riflessione occidentale sul linguaggio, dalla nozione di γράμμα dei grammatici antichi fino al fonema della moderna fonologia, ciò che articola la voce umana in linguaggio è una pura negatività.

La Voce apre, infatti, il luogo del linguaggio, ma lo apre in modo tale, che esso è sempre già preso in una negatività e, innanzitutto, sempre già consegnato a una temporalità. *In quanto ha luogo nella Voce (cioè nel non-luogo della voce, nel suo esser-stato), il linguaggio ha luogo nel tempo. Mostrando l'istanza*

di discorso, la Voce apre, insieme, l'essere e il tempo. Essa è cronotetica.

Che la temporalità si produca nell'enunciazione e *attraverso* l'enunciazione, era già stato visto da Benveniste, che classifica i tempi verbali fra gli indicatori dell'enunciazione:

Si potrebbe credere - egli scrive - che la temporalità sia una struttura innata del pensiero. In realtà essa è prodotta nella e *attraverso* l'enunciazione. Dall'enunciazione procede l'instaurazione della categoria del presente e dalla categoria del presente nasce la categoria del tempo. Il presente è propriamente la sorgente del tempo. Esso è quella presenza al mondo che solo l'atto di enunciazione rende possibile, poiché (si provi a riflettervi) l'uomo non dispone di alcun altro modo per vivere l'«ora» che quello di realizzarlo *attraverso* l'inserzione del discorso nel mondo. Si potrebbe mostrare, *attraverso* un'analisi dei sistemi temporali in diverse lingue, la posizione centrale del presente. Il presente formale non fa che esplicitare il presente inerente all'enunciazione, che si rinnova con ogni produzione di discorso, e, a partire da questo presente continuo e coestensivo alla nostra presenza propria, s'imprime nella coscienza il sentimento di una continuità che noi chiamiamo «tempo»; continuità e temporalità che si generano nel presente incessante dell'enunciazione, che è il presente dell'essere stesso, c- si delimitano, *attraverso* un riferimento interno, fra ciò che diverrà presente e ciò che non lo è più (Benveniste 2, p. 83).

Analisi eccellente, cui basta aggiungere, per liberarla dai residui di un vocabolario psicologico, che, proprio in quanto si genera nell'atto di enunciazione (cioè, in una Voce e non semplicemente in una voce), il presente — come mostra, nella storia della filosofia, l'analisi dell'istante, da Aristotele a Hegel - è necessariamente anche segnato dalla negatività. La centralità del rapporto I ra essere e presenza nella storia della filosofia occidentale ha il suo fondamento nel fatto che temporalità e essere hanno la loro sorgente comune nel «presente incessante» dell'istanza di discorso. Ma - proprio per questo — la presenza non è (come potrebbero far pensare le parole di Benveniste) qualcosa di semplice, e custodisce,

invece, in sé il segreto potere del negativo.

La Voce, come *shifter* supremo che permette di cogliere l'aver-luogo del linguaggio, appare, dunque, come il fondamento negativo su cui riposa tutta l'onto-logica, la negatività originaria, su cui ogni negazione si sostiene. Per questo, l'apertura della dimensione dell'essere è sempre già minacciata di nullità: se, nelle parole di Aristotele, l'essere è ἀεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, se l'uomo si trova necessariamente «senza via» quando cerca che cosa «vuole dire» la parola essere (Plat., *Soph.* 244a), ciò è perché la dimensione di significato dell'essere è aperta originariamente soltanto nell'articolazione puramente negativa di una Voce. Ed è, inoltre, questa negatività che articola la scissione del campo del linguaggio in *significare* e *mostrare*, che abbiamo visto costituire la struttura originaria della trascendenza.

Diventa, forse, ora più chiaro perché Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, pensi l'indicare come un processo dialettico di negazione: ciò che ogni volta è tolto nel dir: *questo*, è la voce e ciò che, ogni volta, si apre in questo togliersi (attraverso il suo conservarsi, come Voce, in una scrittura) è il puro essere, il *Questo* come universale; ma questo essere, in quanto ha sempre luogo in un esser-stato, in un *gewesen*, è, anche, un puro nulla, e solo colui che lo riconosce come tale senza impacciarsi nell'indicibile, lo «prende nella sua verità» nel discorso. E comprendiamo allora anche perché al *da* e al *diese*, a queste parolette il cui significato ci eravamo proposti di indagare, inerisca un potere nullificante. «Prendere il Questo», «essere-il-ci» è possibile solo facendo l'esperienza della Voce, cioè dell'aver-luogo del linguaggio nel togliersi della voce.

Se l'analisi che abbiamo fin qui condotto è corretta, dovremmo poter ritrovare, tanto nel pensiero di Hegel che in quello di Heidegger, un pensiero della Voce come articolazione negativa originaria. È quanto cercheremo di vedere nelle prossime giornate.

Excursus 3 (fra la quarta e la quinta giornata)

Con l'isolamento della dimensione che abbiamo indicato col termine Voce, la filosofia risponde a un problema che, in riferimento alla sua implicita formulazione nel Περί ερμηνείας aristotelico, potrebbe suonare: che cosa è nella voce? Che cosa sono τα ἐν τῇ φωνῇ)? Aristotele enuncia, infatti, in questi termini il processo della significazione del discorso umano:

Ἔστι μὲν οὖν τα ἐν τῇ φωνῇ των ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα των ἐν τῇ φωνῇ. Καί, ὥσπερ οὐδέ γράμματα πάσι τὰ αὐτά, οὐδέ φωναί αἱ αὐταί . ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτά πάσι παθήματα τῆς ψυχῆς, παί, ὧν ταῦτα ομοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

[Ciò che è nella voce è segno dei patemi nell'anima e ciò che è scritto è segno di ciò che è nella voce. E come le lettere non sono le stesse per tutti gli uomini, così nemmeno le voci; ciò di cui esse sono innanzitutto segni, cioè i patemi nell'anima, questi sono gli stessi per tutti; e anche le cose di cui i patemi sono le similitudini, sono per tutti lesesse] (De int. 16a, 3-7).

Se, in questo passo, il carattere significante del linguaggio è spiegato come un processo di interpretazione (ermeneia) che si svolge fra tre termini, che rimandano l'uno all'altro (ciò che è nella voce interpreta e significa i patemi nell'anima che, a loro volta, corrispondono ai pragmata), ciò che resta problematico è proprio lo statuto dei grammata. Perché Aristotele fa intervenire questo «quarto interprete» accanto agli altri tre, che sembravano esaurire l'ordine della significazione? Già gli antichi commentatori si erano accorti che, una volta concepita la significazione come un rimando che va dalle voci ai patemi nell'anima e, da questi, alle cose, era poi necessario introdurre un quarto elemento che assicurasse l'interpretazione delle voci stesse. Il gramma è questo quarto

ermeneuta che assicura l'intelligibilità della voce.

In quanto, però, come interprete ultimo, il gramma è il fondamento che sostiene l'intero circolo della significazione, esso deve necessariamente godere, all'interno di questo, di uno statuto privilegiato. La riflessione grammaticale greca identifica per tempo questo statuto particolare del gramma, in ciò, che esso non è semplicemente (come gli altri tre) segno, ma, insieme, elemento della voce (στοιχείον της φωνής). Svolgendo quanto era, in un certo senso, già implicito nella formulazione aristotelica (τά ἐν τη φωνῇ, ciò che è nella voce, e non semplicemente la voce), i grammatici antichi definiscono così il gramma come φωνή ἐναρθρος ἀμερής, pars minima vocis articulatae, cioè quanto di voce significante. Come segno e, insieme, elemento costitutivo della voce, il gramma viene così ad assumere lo statuto paradossale di un indice di se stesso (index sui).

Ciò significa che, fin dall'inizio, la riflessione occidentale sul linguaggio pone il gramma e non la voce nel luogo originale. Come segno, il gramma presuppone, infatti, la voce e il suo togliersi, ma, come elemento, esso ha la struttura di una pura autoaffezione negativa, di una traccia di se stesso. Alla domanda: «che cosa è nella voce?», la filosofia risponde: nulla è nella voce, la voce è il luogo del negativo, è Voce, cioè pura temporalità. Ma questa negatività è, però, gramma, è, cioè, ἄρθρον che articola voce e linguaggio e apre, così, l'essere e il senso.

Da questo punto di vista è possibile misurare l'acutezza, ma anche il limite, della critica di Derrida alla tradizione metafisica. Poiché, se dobbiamo certamente rendere omaggio a Derrida come al filosofo che ha identificato con più rigore — svolgendo il concetto levinasiano di traccia e quello heideggeriano di differenza — lo statuto originale del gramma e del significante {ella nostra cultura, è anche vero che egli ha creduto, in questo modo, di aver aperto la via al superamento della metafisica, mentre ne aveva, in verità, solo portato alla luce il problema fondamentale. La metafisica non è, infatti, semplicemente il primato della voce sul gramma. Se metafisica è quel pensiero che pone in origine la voce, è anche vero che questa voce è, fin dall'inizio, pensata come tolta, come Voce. Identificare l'orizzonte della metafisica semplicemente nella supremazia della φωνή e credere, quindi, di poter oltrepassare quest'orizzonte attraverso il γράμμα, significa pensare la metafisica senza la negatività che le è coessenziale. La metafisica

è sempre già grammatologia e questa è fondamentologia, nel senso che al gramma (alla Voce) compete la funzione di fondamento ontologico negativo.

Una critica decisiva della metafisica avrebbe dovuto necessariamente implicare un confronto col pensiero hegeliano dell'Assoluto e con l'Ereignis heideggeriano. Poiché non è appunto il sottrarsi dell'origine (la sua struttura di traccia, cioè negativa e temporale) ciò che è da pensare (da assolvere) nell'Assoluto (che è solo alla fine, come risultato, ciò che è veramente; è, cioè, il tornare in se stessa di una traccia) e nell'Ereignis (in cui viene al pensiero la differenza come tale, cioè non più semplicemente l'oblio dell'essere, ma l'obliarsi e il sottrarsi in se stessi)? Forse l'identificazione della struttura di traccia dell'origine come problema fondamentale è, del resto, ancora più antica ed è già pensata nel το ἵχνος τοῦ ἀμορφου μορφή di Enneadi VI 7.53 (la forma, il principio della presenza, come traccia — ἵχνος - di un senza forma); forse già nell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platonico, cioè nella situazione dell'idea del bene al di là dell'essere (Rp.509b, 9), come nel το τί ἦν εἶναι aristotelico (l'essere che sempre già era).

Anche la critica di Lévinas all'ontologia, che ha trovato la sua più bella e compiuta espressione in una ripresa dell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platonico e neoplatonico (Lévinas 1978), non fa, in verità, che riportare alla luce la struttura negativa fondamentale della metafisica, cercando di pensare l'esser-stato immemoriale al di là di ogni essere e di ogni presenza, lo ille che è prima di ogni io e di ogni questo, il Dire che sta al di là di ogni Detto. (Tuttavia, l'accento posto sull'etica nel pensiero di Lévinas resta — dal punto di vista del seminario — ancora da interrogare).

Quinta giornata

C'è un testo di Hegel in cui il problema della voce spicca tematicamente in modo da gettare una luce singolare sullo stesso articolarsi del concetto di negatività nel suo pensiero. Si tratta dei manoscritti delle lezioni che il giovane Hegel tenne a Jena nel 1803-804 e nel 1805-806, pubblicati rispettivamente per la prima volta da Hofmeister nel 1932 col titolo *Jenenser Realphilosophie I* e nel 1931 col titolo *Jenenser Realphilosophie II*¹.

Hegel, che, nelle lezioni precedenti, aveva seguito l'«andare in pezzi» dello spirito e il suo «occultamento» nella natura, descrive ora il suo riemergere alla luce nella figura della coscienza e il suo darsi realtà attraverso le «potenze» della memoria e del linguaggio. Nella sensazione e nell'immaginazione, la coscienza non è ancora uscita alla luce, è ancora immersa nella sua «notte». L'immaginazione — dice Hegel — è «un sognare a occhi aperti o dormendo, vuoto e privo di verità»; e, in un passo delle lezioni del 1805-806, questa notte è descritta in termini terrificanti:

...l'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto contiene nella sua semplicità, un'infinita ricchezza di molte rappresentazioni e immagini... In fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte; improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca e altrettanto improvvisamente dileguano. Questa notte si guarda, quando si fissa negli occhi un uomo - dentro una notte, che diventa spaventosa; qui a ognuno sta sospesa contro la notte del mondo (Hegel 4, pp. 180-81).

Con il segno e la sua «muta indicazione», la coscienza strappa ciò che ha intuito alla sua indistinta coesione e lo pone in relazione a qualcos'altro; ma il segno è ancora una cosa

naturale, che non ha, in sé, alcun significato assoluto, ed è solo posto arbitrariamente dal soggetto in relazione a un oggetto. Il segno deve pertanto abolirsi come un che di reale perché possa emergere nella sua verità la sfera del significato e della coscienza: «l'idea di questa esistenza della coscienza è la *memoria*, e la sua esistenza vera e propria è il linguaggio» (Hegel 5, p. 211).

La memoria, la Mnemosyne degli antichi — scrive Hegel — secondo il suo vero significato non consiste in questo: che l'intuizione o ciò che sia, i prodotti della memoria stessa siano nell'elemento universale e siano richiamati fuori di esso, che, cioè, la memoria sia particolarizzata in un modo formale che non attinge il contenuto; bensì che essa fa diventare un *fatto-della-memoria*, un che di ricordato, cioè che noi abbiamo definito intuizione sensibile [«io mi ri-cordo — *ich er-innere mich*» — dirà Hegel nelle lezioni del 1807-806 — significa: «io penetro nel mio interno, ricordo me — *gehe innerhalb meiner*»]... Così la coscienza acquista per la prima volta una realtà, cioè a condizione che nell'oggetto ideale solo nello spazio e nel tempo, cioè avente l'esser-altro fuori di sé, questa relazione verso l'esterno venga negata ed esso venga posto idealmente per se stesso, così che diventa un *nome*. Nel *nome* è tolto il suo *essere* empirico, cioè che esso è un concreto, un molteplice in sé, un vivente e un essente, ed è trasformato in un ideale puramente semplice in sé. Il primo atto mediante il quale Adamo ha costituito la sua signoria sugli animali è che egli diede loro un nome, cioè che li negò come esseri indipendenti e li rese per sé ideali. Il segno era, nella potenza precedente, in quanto segno un *nome*, che, però, era per sé ancora qualcos'altro che un nome, cioè una cosa; e l'oggetto indicato aveva il suo segno fuori di lui; non era posto come un che di tolto. Così pure il segno non ha il suo significato in lui stesso, ma soltanto nel soggetto; si doveva ancora sapere in particolare, che cosa si intendeva con esso. Il nome invece è, in sé, durevole, indipendentemente dalla cosa e dal soggetto. Nel nome è annullata la realtà *per sé* essente del segno.

Il nome esiste come linguaggio - questo è il concetto esistente della coscienza —, che, quindi, non si fissa, altrettanto immediatamente cessa, quanto è; esso esiste

nelPelemento dell'aria... (pp. 211-12).

Il nome — in quanto «esiste nell'aria» come negazione e memoria del nominato — abolisce dunque ciò che nel segno era ancora natura, una realtà altra dal proprio significato e, destando lo spirito dal proprio sogno e restituendolo al suo elemento aereo, trasforma il regno delle immagini in «regno dei nomi» («Il risveglio dello spirito è il *regno dei nomi*», scriverà Hegel 4, p. 184). Ma in che modo la memoria ha potuto diventare linguaggio e dare, così, esistenza alla coscienza? È a questo punto che compare, nella sua centralità, il tema della voce:

La voce vuota dell'animale — scrive Hegel — acquista un significato infinitamente in sé determinato. Il puro suono della voce, la vocale, si differenzia, giacché l'organo della voce presenta la sua articolazione come una tale articolazione nelle sue differenze. Questo puro suono viene interrotto mediante le (consonanti) mute, il vero e proprio arresto del mero risuonare, attraverso il quale principalmente ogni suono ha un significato per sé, giacché le differenze del mero suono nel canto non sono differenze per sé determinate, bensì si determinano soltanto attraverso il suono precedente e quello seguente. Il linguaggio in quanto sonoro e articolato è voce della coscienza per il fatto che ogni suono ha un significato, cioè che in esso esiste un nome, l'idealità di una cosa esistente, l'immediato non-esistere di questa (Hegel 5, p. 212).

Il linguaggio umano è «voce della coscienza», in esso la coscienza esiste e si dà realtà, perché il linguaggio è *voce* articolata. In questo articolarsi della «vuota» voce animale, ogni suono acquista un significato, esiste come nome, come immediato non esistere di sé e della cosa nominata. Ma in che consiste questa «articolazione»? Che cosa viene, qui, articolato? Hegel risponde: il «puro suono» della voce animale, la vocale, che viene interrotto e arrestato attraverso le consonanti mute. L'articolazione appare, cioè, come un processo di differenziazione, di interruzione e di conservazione della voce animale. Ma perché questa articolazione della voce animale la trasforma in voce della coscienza, in memoria e

linguaggio? Che cosa era contenuto nel «puro suono» della «vuota» voce animale, perché il semplice articolarsi e conservarsi di questa, possa dar luogo al linguaggio umano come voce della coscienza? Solo se interroghiamo la voce animale potremo dar risposta a queste domande.

In un passo delle lezioni del 1805-806, Hegel torna, infatti, a porsi il problema della voce animale:

La voce - egli scrive - è udito attivo, puro sé, che si pone come universale; (esprimendo) dolore, desiderio, gioia, appagamento, (esso è) *Aufheben* del singolo sé, là coscienza della contraddizione, qui ritorno in sé, indifferenza. Ogni animale ha nella morte violenta una voce, esprime sé come sé tolto (*als aufgehobnes Selbst*). (Gli uccelli hanno il canto, di cui gli altri sono privi, poiché essi appartengono all'elemento dell'aria — voce articolante, un sé più sciolto).

Nella voce il senso torna indietro nel suo interno; esso è sé negativo, desiderio (*Begierde*). È mancanza, assenza di sostanza in se stesso... (Hegel 4, p. 161).

Nella voce, dunque, l'animale esprime sé come tolto: «ogni animale ha nella morte violenta una voce, esprime sé *als aufgehobnes Selbst*»². Se questo è vero, possiamo ora capire perché l'articolazione della voce animale possa dar vita al linguaggio umano e diventare voce della coscienza. La voce, come espressione e memoria della morte dell'animale, non è più mero segno naturale, che ha il suo altro fuori di sé e, pur non essendo ancora discorso significante, contiene già in sé il potere del negativo e della memoria. Essa non è, pertanto, semplicemente il suono della parola, che Hegel tornerà più tardi a prendere in considerazione fra le determinazioni individuali del linguaggio; come pura e originaria (anche se — dirà Hegel — immediatamente dileguante) articolazione negativa, essa corrisponde piuttosto alla struttura negativa di quella dimensione del puro voler-dire che la logica medievale coglieva nel «pensiero della voce sola». L'animale, morendo, ha una voce, esala l'anima in una voce e, in questa, si esprime e conserva *in quanto morto*. La voce animale è, cioè, *voce della morte*³. Qui il genitivo va inteso in senso soggettivo oltre che oggettivo. Voce (e memoria) *della morte* significa: la voce è

morte che conserva e ricorda il vivente come morto e, insieme, immediatamente traccia e memoria della morte, negatività pura.

Solo perché la voce animale non è veramente «vuota» (vuota, nel passo citato di Hegel, significa solo: priva di un significato determinato), ma contiene la morte dell'animale, il linguaggio umano, che articola e arresta il puro suono di questa voce (la vocale) - che articola, dunque, e trattiene questa *voce della morte* - può diventare *voce della coscienza*, linguaggio significante.

La natura - aveva scritto Hegel poco prima - non poteva pervenire ad alcun *prodotto durevole*, essa non perviene mai ad alcuna vera esistenza... solo nell'animale (essa perviene) al senso della voce e dell'udito, come alla traccia immediatamente dileguante del processo divenuto semplicemente... (Hegel 5, pp. 206-7).

Il linguaggio umano, in quanto è articolazione, cioè arresto e conservazione, di questa «traccia dileguante», è la tomba della voce animale, che ne custodisce e tien ferma (*fest-halt*) l'essenza più propria: «ciò che è più terribile (*das Furchtbarste*)»: «il Morto (*das Tote*)» (Hegel 2, p. 36).

Per questo il linguaggio significante è veramente la «vita dello spirito» che «porta» la morte e «si mantiene» in essa; e, per questo, - in quanto, cioè, dimora (*verweilt*) nella negatività - gli compete il «potere magico», che «converte il negativo in essere». Ma questo potere gli compete, esso dimora veramente a contatto con il Morto, solo perché è articolazione di quella «traccia dileguante» che è la voce animale; solo perché, cioè, già nella voce stessa l'animale, nella morte violenta, aveva espresso sé come tolto. Il linguaggio, per il fatto di iscriversi nel luogo della voce, è doppiamente voce e memoria della morte: morte che ricorda e conserva la morte, articolazione e grammatica della traccia della morte.

Se si considera il centrale carattere «antropogenetico» che il contatto con la morte ha nel sistema hegeliano (Kojève 2, pp. 549-50), non sfuggirà l'importanza di questa situazione del linguaggio umano, nelle lezioni jenesi, come articolazione di una voce *animale* che è, in verità, *voce della morte*. Come mai,

allora, questo intimo contatto di linguaggio e morte in una voce sembra sparire (o, comunque, restare in ombra) nel successivo sviluppo del pensiero hegeliano? Un indizio per una risposta ci è fornito proprio alla fine del passo citato delle lezioni del 1803, dove la voce è esplicitamente posta in relazione col desiderio (essa è «sé negativo, desiderio»). Nella *Fenomenologia dello Spirito*, com'è noto, il contatto antropogenetico con la morte ha, infatti, il suo luogo nella dialettica del desiderio e nel suo sfociare - attraverso il combattimento per la vita o per la morte fra padrone e servo - nel riconoscimento (*Anerkennen*). Qui l'esperienza antropogenetica della morte (*die Bewährung durch den Tod*) non ha luogo in una *Stimme*, in una voce, ma in una *Stimmung*, l'angoscia e la paura di fronte alla morte. In quanto fa esperienza della paura di fronte a quel «padrone assoluto» che è la morte, la coscienza del servo si scioglie dalla sua «esistenza naturale» (*natürliche Dasein*) e si afferma come coscienza umana, cioè come negatività assoluta:

Se [la coscienza] non ha provato la paura assoluta (*die absolute Furcht*), ma solo una qualche paura particolare, allora l'essenza negativa le è rimasta esterna, e la sua sostanza non ne è stata intimamente contagiata (*durch und durch angesteckt*) (Hegel 2, p. 155).

La coscienza del servo, che si è lasciata in questa esperienza «contagiare» dal negativo, diventa capace di frenare il proprio desiderio e di formare, nel lavoro, la cosa, giungendo, così, al vero riconoscimento, che sfugge, invece, al padrone. Questi può soltanto soddisfare il proprio desiderio nella «pura negazione» della cosa e raggiungere, nel godimento, il puro sentimento di sé; ma il suo godimento è, necessariamente, «solo un dileguare» (*nur ein Verschwinden*), che manca di oggettività e di consistenza (p. 153).

Fra la dialettica voce-linguaggio, che abbiamo ricostruito nelle lezioni jenesi, e quella fra desiderio e lavoro, servo e padrone (che, del resto, le lezioni del 1805-806 svolgono in immediata contiguità), un'analisi attenta rivela una stretta corrispondenza. Questa corrispondenza è, a volte, perfino terminologica: come la voce è una «traccia immediatamente

dileguante», così il godimento del padrone è «soltanto un dileguare»; e come il linguaggio arresta e interrompe il puro suono della voce, così il lavoro è desiderio frenato e trattenuto. Ma la corrispondenza è più profonda ed essenziale e attiene allo statuto unico che compete tanto alla voce che al godimento del padrone in quanto figure della pura negatività e del *Morto*. Come lo statuto della voce (e del suo dire la morte), così quello del padrone (e del suo godimento) resta in ombra nello svolgimento della dialettica hegeliana, che, per così dire, continua dalla parte del servo: eppure è proprio nella figura del padrone che la coscienza umana emerge per la prima volta dall'esistenza naturale e articola la propria libertà. Attraverso il suo rischiare la morte, il padrone è, infatti, *riconosciuto* dal servo. Ma *come che cosa* è riconosciuto? Certamente non come animale, come essere naturale, perché ha dimostrato, nella «prova attraverso la morte», di saper rinunciare alla propria esistenza naturale; e, tuttavia, Hegel dice che il riconoscimento del servo — in quanto non proviene da un essere che sia stato egli stesso riconosciuto come umano — è « unilaterale » e insufficiente a costituire il padrone come veramente e durevolmente umano, cioè come negatività *assoluta*. Per questo il suo godimento, che pure riesce a compiere quell'annientamento della cosa che il desiderio da solo non può compiere e a dare al padrone «il sentimento non mischiato di sé», è, però, «soltanto un dileguare». *Non più anima le, ma non ancora umano, non più desiderio e non ancora lavoro, la «pura negatività» del godimento del padrone appare come il punto in cui si mostra, per un istante, l'articolazione originaria di quella «facoltà della morte» (Fähigkeit des Todes) che caratterizza la coscienza umana.* Allo stesso modo la Voce, che non è più segno naturale e non è ancora discorso significante, si presenta come l'articolazione originaria di quella «facoltà del linguaggio» attraverso la quale soltanto la coscienza umana può darsi durevole esistenza; ma, in quanto il suo aver-luogo coincide con la morte e la Voce è voce della morte (del «padrone assoluto»), essa è anche il punto, in sé dileguante e inafferrabile, in cui si compie l'articolazione originaria delle due «facoltà» e in cui veramente, come si legge in un passo delle lezioni del 1805-806 che sarà testualmente ripreso nella *Scienza della Logica*: «la morte dell'animale è il divenire della

coscienza» (Hegel 4, p. 164).

In quanto mostra nella sua trasparenza iniziale questa articolazione delle due facoltà, la Voce appare allora come l'originaria e non ancora «assolta» figura di quell'idea *assoluta* che, come «unico oggetto e contenuto della filosofia», viene esposta, alla fine della *Scienza della Logica*, come la «parola originaria» (*das ursprüngliche Wort*) che dimora nel puro pensiero ed è sempre già «dileguata» in ogni suo proferirsi:

La logica espone il muoversi dell'idea assoluta solo come la *parola* originaria, che è un proferimento, ma tale che, come proferito, è immediatamente di nuovo dileguato, mentre è. L'idea è, dunque, solo in questa autodeterminazione, di *percepirsi* (*sich zu vernehmen*), essa è nel *puro pensiero*, dove la differenza non è ancora un esser-altro, ma è e resta trasparente a se stessa (Hegel 3, p. 550)⁴.

Excursus 4 (fra la quinta e la sesta giornata)

E' questa articolazione negativa nel suo originario statuto dileguante che Bataille (e lo hegelismo francese degli allievi di Kojève) hanno cercato di rivendicare come possibile esperienza fondamentale al di là dell'orizzonte della dialettica hegeliana. Questa rivendicazione del desiderio, della Meinung, del godimento del padrone, in una parola delle figure del Morto (das Tote) —o, come anche si esprime Bataille, della «negatività senza impiego»—è perfettamente legittima, dato lo statuto fondamentale che ad esse compete, come abbiamo visto, nel sistema hegeliano; ma voler giocare questa negatività contro questo stesso sistema e al di fuori di esso è altrettanto perfettamente impossibile.

Alla pretesa di chi avesse voluto rivendicare il godimento del padrone, Hegel avrebbe infatti risposto proprio col mistero eleusino che egli, all'inizio della Fenomenologia, oppone alla Meinung della certezza sensibile: certamente la coscienza sensibile è il fondamento da cui muove la dialettica, ma la sua verità è di essere un puro nulla, come tale inafferrabile e indicibile, ed è, appunto, come un nulla e come un negativo che la pietas della Wahrnehmung la raccoglie nel solo modo possibile: proferendola in parole. Allo stesso modo, il godimento del padrone sembra essersi sciolto, nel suo immediato dileguare, dalla dialettica: ma esso se ne è sciolto solo come un nulla, un dileguante, che non può essere in alcuno modo detto o afferrato (in questo senso, esso è «senza impiego»); l'unico modo di dirlo e di coglierlo, è quello del servo che lo custodisce, come nulla, nel suo lavoro.

Il problema è qui, potremmo dire, quello della «voce» del padrone: se, infatti, il padrone riesce veramente a godere e a sottrarsi al movimento della dialettica, egli deve avere, nel suo piacere, una voce animale (o, piuttosto, divina): ciò che, appunto, l'uomo non riesce mai a fare, restando preso nel discorso significante. (Il che vuol dire che il godimento del padrone non è una figura dell'umano, ma dell'animale o, piuttosto, del divino, e

che, di esso, si può soltanto tacere o, al limite, ridere).

E' questo problema della «soddisfazione» che sta al centro di una lettera inedita di Kojève a Bataille dell'8 aprile 1952 (conservata alla Bibliothèque Nationale di Parigi), di cui riportiamo qui alcuni passi. Kojève comincia con l'avvertire Bataille che il terreno in cui questi si è messo riproponendo l'idea della satisfaction è un terreno «scivoloso» (glissant), che conduce fatalmente a una «farsa»:

...il ne vous échappe pas que le terrain où vous vous engagez est glissant: il me semble malgré tout qu'à ne vous y engager qu'à demi, à ne pas avouer que cette satisfaction dont vous parlez n'est pas saisis-sable, étant en somme et du moins au sens le plus parfait une farce, vous manquez à la politesse élémentaire... Il faudrait à la vérité pour être complet trouver un ton indéfinissable qui ne soit ni celui de la farce ni celui du contraire et il est évident que les mots ne sortent qu'à une condition du gosier: d'être sans importance. Je crois toujours que vous minimisez l'intérêt des expressions évasives que vous employez au moment-où vous débouchez dans la fin de l'histoire. C'est pourquoi votre article me plaît tant, qui est la façon d'en parler la plus dérisoire — c'est-à-dire, la moins évasive.

È a questo punto che Kojève svolge la sua critica della posizione di Bataille:

Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarrassant nullement d'aboutir à une sagesse ridicule: il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse et l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique au moment d'arriver à ce point de résolution. C'est peut-être la raison pour la quelle vous avez parfois accepté de faire une part à ma propre sagesse.

Malgré tout, ceci nous oppose: vous parlez de satisfaction, vous voulez bien qu'il y ait de quoi rire, mais non que ce soit le principe même de la satisfaction qui soit risible.

Per questo Kojève afferma, a questo punto, che il modo più corretto di porre il problema non è quello della soddisfazione, ma

quello della «sovranità»; ma questa sovranità è quella del saggio alla fine della storia («en d'autres termes, en posant la souveraineté du sage à la fin de l'histoire») e, in essa, soddisfazione e insoddisfazione si identificano («l'identité de la satisfaction et de l'insatisfaction devient sensible»).

In un'altra lettera a Bataille (del 28 luglio 1942), Kojève svolgeva considerazioni in un certo senso analoghe rispetto al problema della mistica e del silenzio:

...réussir à exprimer le silence (verbalement) c'est parler sans rien dire. Il y a une infinité de manières de le faire. Mais le résultat est toujours le même (si l'on réussit): le néant. C'est pourquoi toutes les mystiques authentiques se valent: dans la mesure où elles sont authentiquement mystiques, elles parlent du néant d'une façon adéquate, c'est-à-dire en ne disant rien... Ils (les mystiques) écrivent aussi — comme vous le faites vous-même. Pourquoi? Je pense qu'en tant que mystiques ils n'ont aucune raison de le faire. Mais je crois qu'un mystique qui écrit... n'est pas seulement un mystique. Il est aussi un «homme ordinaire» avec toute la dialectique del/'Anerkennen. C'est pourquoi il écrit. Et c'est pourquoi on trouve dans le livre mystique (en marge du silence verbalisé par le discours dénué de sens) un contenu compréhensible: en particulier, philosophique. Ainsi chez vous.

Bataille caratterizza ciò che egli chiama «esperienza interiore» in termini filosofici, come «il contrario dell'azione » e come «differimento dell'esistenza a più tardi»; ma, obietta Kojève,

ce qui suit est encore compréhensible et plein de sens. Mais faux. C'est-à-dire tout simplement «païen», «grec»: ontologie de l'être (interminable...) Car vous dites: «remise de l'existence à plus tard». Mais si (comme le pensent les philosophes chrétiens) cette existence n'existe pas «plus tard»? Ou si (comme il est vrai et comme l'a dit Hegel) l'existence n'est rien d'autre que cette «remise à plus tard»? L'existence — pour parler avec Aristote (qui s'est mal compris) — est un passage de la puissance à l'acte. Quand l'acte est integral, il a épuisé la puissance. Il est sans puissance, impuissant, inexistant: il n'est plus. L'existence humaine est la remise à plus tard. Et ce «plus tard» lui-même, c'est la mort, c'est rien.

Per questo, l'augurio finale di Kojève, che invita a rientrare nella prospettiva della saggezza hegeliana, ricorda la critica della Meinung che apre la Fenomenologia:

Je vous souhaite donc de la puissance à l'acte, de la philosophie à la sagesse. Mais pour cela réduisez à néant ce qui n'est que néant, c'est-à-dire réduisez au silence la partie angelique de votre livre.

Un pensiero che voglia pensare al di là dello hegelismo, non può, in verità, trovar fondamento, contro la negatività dialettica e il suo discorso, nell'esperienza (mistica e, se coerente, necessariamente muta) della negatività senza impiego; essa deve, invece, trovare un'esperienza di parola che non supponga più alcun fondamento negativo. Noi viviamo oggi in quell'estrema frangia della metafisica in cui essa fa ritorno — come nichilismo — fino al proprio fondamento negativo (al proprio Ab-grund, alla propria infondatezza). Se l'inabissarsi del fondamento non svela, però, l'ethos, la dimora abituale dell'uomo, ma si limita a mostrare l'abisso di Sigé, la metafisica non è superata, ma regna nella sua forma più assoluta — anche se questa forma (come suggerisce Kojève e come confermano alcuni aspetti della gnosi antica e di quella di Bataille) è, eventualmente, quella di una «farsa».

Sesta giornata

C'è, nel pensiero di Heidegger, qualcosa come un «pensiero della Voce», in cui il problema del negativo mostri la sua connessione originaria con quello della Voce ?

Dobbiamo dire, innanzitutto, che un problema della voce (della voce animale) non può aver luogo nel pensiero di Heidegger, perché, pensando l'uomo come *Dasein*, esso mantiene necessariamente fuori campo il vivente. Il *Dasein* non è un vivente che ha il linguaggio, un *animal rationale*; anzi, questa definizione è esplicitamente attribuita a quella concezione metafisica da cui il pensiero di Heidegger cerca di prendere le distanze. Diversamente che in Hegel, il vivente, l'*animal*, è, per l'Esserci, la cosa più estranea, la « più difficile da pensare »:

Probabilmente di ogni essente, che è, l'essere vivente (*das Lebewesen*) è, per noi, il più difficile da pensare, perché, da una parte, esso ci è, in certo modo, strettamente apparentato, dall'altra è però, nello stesso tempo, separato da un abisso dalla nostra essenza ek-sistente. In confronto, potrebbe sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina dell'impenetrabilità dell'essere vivente, più vicina in una distanza essenziale, che, come distanza, è però, più familiare alla nostra essenza ek-sistente della quasi inconcepibile e abissale parentela corporea con l'animale. Queste riflessioni gettano una strana luce sulla caratterizzazione corrente, e, perciò, sempre frettolosa, dell'uomo come *animal rationale*. Poiché piante e animali sono già sempre tesi nel loro ambiente (*Umgebung*), ma mai posti liberamente nella radura (*Lichtung*) dell'essere, — ed essa solo è «mondo» —, per questo manca ad essi il linguaggio. Ma essi non stanno sospesi senza mondo nel loro ambiente, perché ad essi resta negato il linguaggio. Piuttosto in questa parola «ambiente» si concentra tutto

l'enigma dell'essere vivente. Il linguaggio, nella sua essenza, non è manifestazione di un organismo né espressione di un essere vivente. Esso, pertanto, non si lascia mai pensare in modo adeguato alla sua essenza a partire dal suo carattere di segno (*Zeichencharakter*) e, forse, nemmeno a partire dal suo carattere di significato (*Bedeutungscharakter*). Il linguaggio è avvento rischiarante-occultante dell'essere stesso (Heidegger 5, pp. 157-58).

In quanto il vivente resta teso *nell'Umgebung*¹ e non si tiene mai nella *Lichtung*, esso non fa mai esperienza del *Da* e questo - poiché il linguaggio è «l'avvento rischiarante-occultante dell'essere stesso» — gli preclude la parola. L'uomo, come esistente che «sopporta il *Dasein*» e «prende nella cura il *Da* come radura dell'essere» (p. 158), è «più di un semplice uomo» (*mehr als der Bloße Mensch*), è, cioè, qualcosa di radicalmente diverso da un *Lebewesen*, da un vivente. Ciò significa, anche, che il linguaggio umano non può avere alcuna radice in una voce, in una *Stimme*; esso non è né «manifestazione di un organismo né espressione di un essere vivente», ma «avvento» dell'essere.

Se, già per Hegel, il linguaggio non era semplicemente la voce dell'uomo, ma l'articolarsi di questa in «voce della coscienza» attraverso una *Voce della morte*, per Heidegger fra il vivente (e la sua voce) e l'uomo (e il suo linguaggio) si spalanca un abisso: *il linguaggio non è la voce del vivente uomo*. L'essenza del linguaggio non può, perciò, più essere determinata, secondo la tradizione metafisica, come *articolazione di una voce* (animale), e l'uomo, in quanto *Dasein* e non *Lebewesen*, non può essere portato nel suo *Da* (cioè nel luogo del linguaggio) da alcuna voce. *Essendo il Da, l'uomo è nel luogo del linguaggio senza avere una voce*. Ogni caratterizzazione del linguaggio a partire da una voce è, anzi, per Heidegger, solidale della metafisica, che, pensando fin dall'inizio il linguaggio come $\phi\omega\nu\eta\ \sigma\eta\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\eta$, si preclude l'accesso alla sua vera essenza.

È a partire da questa radicale separazione del linguaggio dalla voce, dalla *Stimme*, che dobbiamo guardare all'emergere in primo piano, nel pensiero di Heidegger, del tema della *Stimmung*. Nel paragrafo 29 di *Sein und Zeit*, la *Stimmung* è

presentata come il «modo esistenziale fondamentale» in cui il *Dasein* si apre a se stesso. Sul piano ontologico, è la *Stimmung* che porta originariamente «l'essere nel suo *Da*» e compie, quindi, lo «scoprimento primario del mondo» (*die primäre Entdeckung der Welt*-, Heidegger I, p. 138). Questo scoprimento è più originario non soltanto di ogni sapere (*Wissen*) e di ogni percepire (*Wahrnehmen*), ma anche di ogni stato d'animo in senso psicologico. (Il termine *Stimmung*, che si suole tradurre con «tonalità emotiva», deve essere qui svuotato da ogni significato psicologico e restituito alla sua connessione etimologica con la *Stimme* e, soprattutto, alla sua originaria dimensione acustico-musicale: *Stimmung* appare nella lingua tedesca come traduzione del latino *concentus* e del greco *ἁρμονία*. Illuminante è, da questo punto di vista, il modo in cui Novalis pensa la *Stimmung* non come una *psicologia*, ma come una «acustica dell'anima»).

La *Stimmung*, portando il *Dasein* davanti all'apertura del suo *Da*, scopre, però, nello stesso tempo, al *Dasein* il suo essere gettato in questo *Da*, il suo essere sempre già consegnato ad esso. Lo scoprimento originario del mondo è, cioè, sempre già svelamento di una *Geworfenheit*, di un esser-gettati, alla cui struttura inerisce, come sappiamo, una essenziale negatività. Se, nella *Stimmung*, il *Da* sta di fronte al *Dasein* come un «inesorabile enigma» (*unerbittliches Rätselhaftigkeit*, p. 136), ciò è perché essa, scoprendo il *Dasein* come sempre già gettato, gli svela che esso non si è portato da sé nel suo *Da* :

Essendo, il *Dasein* è gettato, non si è portato da se stesso nel suo *Da*. Essendo, il *Dasein* è determinato come un poter essere, che appartiene a se stesso e, tuttavia, *non* in quanto esso si è dato a se stesso da appropriare. Esistendo, esso non risale mai indietro al suo esser-gettato... Poiché esso stesso non ha posto il fondamento, esso riposa nel suo peso, che la *Stimmung* gli rivela come un carico (p. 284).

Se ricordiamo che essere-il-*Da* significa: essere nel luogo del linguaggio, che l'esperienza del *Da*, come *shifter*, è inseparabile dall'esperienza dell'istanza del discorso e che — d'altra parte — il linguaggio non è, per Heidegger, la voce dell'uomo, comprendiamo allora perché la *Stimmung* — aprendo il *Da* —

riveli insieme al *Dasein* che esso non è mai padrone del suo essere più proprio. Il *Dasein* — in quanto il linguaggio non è la sua voce — non può mai cogliere l'aver-luogo del linguaggio, non può mai essere il suo *Da* (la pura istanza, il puro evento di linguaggio) senza scoprirsi sempre già gettato e consegnato a un discorso. In altre parole: *il Dasein si trova nel luogo del linguaggio senza essere portato in esso dalla propria voce, e il linguaggio anticipa già sempre il Dasein, perché questo si tiene senza voce nel luogo del linguaggio.* *Stimmung* è l'esperienza che il linguaggio non è la *Stimme* dell'uomo e, per questo, l'apertura del mondo che essa attua è inseparabile da una negatività.

Nel paragrafo 40 di *Sein und Zeit*, la determinazione dell'angoscia come *Stimmung* fondamentale, porta alla sua estrema radicalità questa esperienza. L'angoscia, che apre originariamente il mondo e porta il *Dasein* davanti al suo *Da*, mostra, insieme, che il *Da* - che appare ora come un'oscura minaccia - non è «in nessun luogo» (*nirgends*) :

L'angoscia non vede un «qui» o un «là», da cui si avvicina ciò che minaccia. Quel che caratterizza il *davanti a che* dell'angoscia è che il minaccioso non è in nessun luogo... Esso ci (*da*) è già e, tuttavia, non è in nessun luogo... Nel *davanti a che* dell'angoscia si rivela il «non è nulla e in nessun luogo (*Nichts ist es und nirgends*) (p. 186).

Nel punto stesso in cui il *Dasein* accede all'apertura che gli è più propria, quest'apertura si rivela come un «nulla e in nessun luogo»: *il Da, il luogo del linguaggio, è, cioè, un non-luogo* (si pensi alla caratterizzazione rilkiana dell'Aperto nell'ottava Elegia come un *Nirgends ohne nicht*).

L'esperienza negativa del *Da*, dell'aver-luogo del linguaggio che la *Stimmung* rivela, si vuole, però, più originaria di quella negatività che Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, introduce attraverso il *Diese* della certezza sensibile. Anche il *Diese* della coscienza sensibile si rivela come un *nicht-Diese* e l'atto di indicare mostra, come abbiamo visto, il luogo del linguaggio come l'esser-stato della voce, il suo dileguare e il suo conservarsi nel linguaggio. Ma la voce - su cui si sostiene la pretesa della *Meinung* — è essa stessa un negativo, che la

Wahrnehmung, prendendo come tale, prende, appunto, «nella sua verità».

Quel che la *Stimmung* rivela non è, qui, invece, semplicemente un esser-stato della voce, ma, piuttosto, che fra linguaggio e voce non vi è alcun nesso, nemmeno negativo. La negatività si vuole qui, perciò, più radicale perché non sembra riposare su una voce tolta: il linguaggio non è la voce del *Dasein* e il *Dasein*, gettato nel *Da*, sperimenta l'aver-luogo del linguaggio come un nonluogo (un *Nirgends*).

È coerentemente a queste premesse che Heidegger pone, nel paragrafo 58 di *Sein und Zeit*, il problema di una negatività più originale del *non* della dialettica (qualcosa come il *Nirgends ohne nicht* di cui Rilke parla a proposito dell'animale) e, in *Was ist Metaphysik?*, affronta poi esplicitamente questo tema. La *Stimmung* dell'angoscia è, qui, ciò che mette il *Dasein* di fronte a questo nulla più originario e lo mantiene, spaesato, in esso. La *Nichtung*, di cui qui si fa esperienza, non è l'annientamento (*Vernichtung*) o la semplice negazione (*Verneinung*) dell'essente, ma è un *abweisendes Verweisen*, un «respingente rimando» che rivela l'essente «come assolutamente altro di fronte al nulla»; è, cioè, potremmo dire, la perversione e il venir meno di ogni possibilità di indicare immediatamente (*weisen*) il luogo del linguaggio. Per questo, nell'angoscia, «tace ogni dir: è» (*schweigt jedes 'Ist' sagen*) e il *Dasein* si trova davanti un «vuoto silenzio» che si cerca invano di spezzare con un parlare a vanvera (*wahlloses Reden*; Heidegger 5, pp. 9-10). Se il nulla, che si rivela nella *Stimmung*, è, per Heidegger, più originario della negazione hegeliana, è perché esso non si fonda semplicemente su un esser-stato della voce, ma su un *silenzio* in cui non sembra esser più alcuna traccia di una voce. *Dasein*, essere-il-*Da*, significa: mantenersi, nella *Stimmung*, in questo nulla più originario di ogni *Stimme*, fare l'esperienza di un aver-luogo del linguaggio in cui vengono meno tutti gli *shifters* e dove il ci e il Questo, il *Da* e il *Diese* cedono a un *Nirgends*. Mantenersi, cioè, in una negatività in cui sembra oscurarsi e sprofondare ogni possibilità di indicare l'aver-luogo del linguaggio.

Ma, con ciò, il programma, formulato nel paragrafo 52 di *Sein und Zeit*, di un'interrogazione sull'origine della negatività è stato veramente portato a compimento? Il nulla che la

Stimmung dell'angoscia rivela nel *Da* è veramente più originaria di quello che la critica hegeliana della certezza sensibile mostra nel *Diese* (o di quello che, in quell'altra *Stimmung* che è la «paura assoluta» contagia la coscienza del servo)? Il tentativo heideggeriano di pensare il linguaggio al di fuori di ogni riferimento a una voce è stato realizzato, o, piuttosto, nella concezione heideggeriana del linguaggio regna ancora, anche se nascosto, un «pensiero della voce»? Nella *Nichtung* è veramente cessato ogni indicare, ogni funzione di *shifter*, oppure nell'*abweisendes Verweisen* è ancora all'opera un'indicazione? E non mostra proprio qui la critica di Heidegger alla metafisica la sua insufficienza, in quanto ne pensa la negatività semplicemente in riferimento a una voce, mentre la metafisica pensa, in realtà, già sempre linguaggio e negatività nella prospettiva più radicale di una *Voce*?

Certo è che, a questo punto, il pensiero di Heidegger sembra aver incontrato un limite, contro il quale egli torna a urtarsi senza riuscire a venirne a capo. Questo limite si manifesta nell'improvvisa reintegrazione del tema della *Stimme*, che l'apertura più originaria della *Stimmung* sembrava aver completamente eliminato. Nei paragrafi 54-62 di *Sein und Zeit*, nell'apertura del *Da sein* compare, infatti, il richiamo (*Anruf*) di una Voce della coscienza, che impone una comprensione più originaria (*ursprunglicher Fassen*) di questa stessa apertura, quale era stata determinata attraverso l'analisi della *Stimmung*. Il fenomeno del richiamo è presentato come un «esistenziale fondamentale», che costituisce l'essere del *Da* come apertura (p. 270). La Voce che chiama non è, tuttavia, un proferimento vocale (*stimmliche Verlautbarung*). Essa non dice qualcosa, nel senso di un discorso proposizionale, non dice «nulla di cui si possa parlare» (p. 280), ma è un puro «dare a comprendere» (*zu-verstehen-geben*):

Come dobbiamo determinare ciò che viene detto (*das Geredete*) in questo discorso? *Che cosa* dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? In senso stretto: nulla... La chiamata non ha bisogno di alcun proferimento vocale. Essa non si porta alla parola e, tuttavia, non resta per questo, oscura e indeterminata. La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio. Con ciò, essa non solo non perde nulla

in fatto di percepibilità, ma costringe il *Dasein*, richiamato e destato, alla silenziosità sua propria. La mancanza di una formulazione verbale di ciò che nel richiamo è detto, non condanna il fenomeno all'indeterminatezza di una voce misteriosa, ma solo mostra che la comprensione di ciò che è chiamato non può aggrapparsi all'attesa di una comunicazione o di qualcosa di simile (pp. 273-74).

Come la *vox sola* della logica medievale, il dare-a-comprendere della Voce è una pura intenzione di significare senza alcun avvento concreto di significato, puro voler-dire che non dice nulla. E, come alla *vox sola* di Gaunilone corrispondeva una *cogitatio* che era pura volontà di comprendere (*conatus*) senz'alcuna comprensione determinata, così al *zu-verstehen-geben* corrisponde, in *Sein und Zeit*, un *Gewissen-haben-Wollen*, un voler-aver-coscienza che è anteriore a ogni particolare « coscienza di... »

Chi chiama, nell'esperienza della Voce, è, per Heidegger, il *Dasein* stesso dal profondo del suo essere spaesato nella *Stimmung*. Giunto, nell'angoscia, al limite dell'esperienza del suo esser gettato, senza voce, nel luogo del linguaggio, il *Dasein* trova un'altra Voce, anche se una Voce che chiama solo nel modo del silenzio. Il paradosso, qui, è che la stessa assenza di voce del *Dasein*, lo stesso «vuoto silenzio» che la *Stimmung* gli aveva rivelato, si rovescia, ora, in una Voce, si mostra, anzi, come sempre già determinato e «accordato» (*gestimmt*) da una Voce. Più originario dell'esser gettati senza voce nel linguaggio è la possibilità di comprendere il richiamo della Voce della coscienza, più originaria dell'esperienza della *Stimmung* è quella della *Stimme*. Ed è solo in relazione al richiamo della Voce che si rivela quella più propria apertura del *Dasein* che il paragrafo 60 presenta come un « tacito e capace di angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole ». Se la colpa scaturiva dal fatto che il *Dasein* non si era portato da sé nel suo *Da* ed era, perciò, fondamento di una negatività, attraverso la comprensione della Voce il *Dasein*, deciso, assume di essere il «negativo fondamento della propria negatività». È questa doppia negatività che caratterizza la struttura della Voce e la costituisce come più originale e *negativo* (cioè abissale) fondamento metafisico. Senza il richiamo della Voce, anche la

decisione autentica (che è essenzialmente un «lasciarsi chiamare», *sich vorrufenlassen*) sarebbe impossibile, come impossibile sarebbe anche da parte del *Dasein* l'assunzione della sua possibilità più propria e insuperabile: la morte.

Qui il tema della Voce mostra la sua inestricabile connessione con quello della morte. Solo in quanto il *Dasein* ritrova una Voce e si lascia chiamare da essa, può accedere a quell'insuperabile che è, per esso, la possibilità di non essere il *Da*, di non essere il luogo del linguaggio. Poiché, se il *Dasein* è semplicemente gettato, senza voce, nel luogo del linguaggio, non potrà allora mai risalire oltre il suo essere gettato nel *Da* e, pertanto, non potrà mai pensare autenticamente la morte (che è, appunto, la possibilità di non essere il *Da*); ma se esso trova, invece, una Voce, può, allora, risalire fino alla sua possibilità insuperabile e *pensare la morte*: può *morire* (sterben) e non semplicemente *decedere* (ableben). Per questo, «l'autentico pensare alla morte» è definito, nel paragrafo 62, come il «voler-aver-coscienza esistenziale divenuto trasparente a se stesso», cioè con gli stessi termini che definiscono la comprensione della Voce. *Il pensiero della morte è, semplicemente, pensiero della Voce*. Riprendendosi radicalmente indietro, nella morte, dal suo essere gettato nel *Da*, il *Dasein* riprende, in realtà, negativamente la propria afonia. Anche nella possibilità più estrema e abissale, la possibilità di non essere il *Da*, la possibilità che il linguaggio non abbia luogo, è, così, mantenuto il silenzioso richiamo di una Voce. Come, per Hegel, l'animale ha, nella morte violenta, una voce, così il *Dasein*, nell'essere per la morte autentico, trova una Voce: e questa Voce custodisce, come per

Hegel, il «potere magico» che rovescia il negativo in essere, mostra, cioè, che il nulla è solo «il velo» dell'essere.

In *Was ist Metaphysik?* e, soprattutto, nel *Nachwort* aggiunto nel 1943 alla quarta edizione della conferenza, il recupero del tema della Voce è ormai completo. La *Stimmung* dell'angoscia appare qui comprensibile solo in riferimento a una *lautlose Stimme*, una voce senza suono, che «ci accorda (*stimmt*) nel terrore dell'abisso». L'angoscia non è, anzi, altro che *die von jene Stimme gestimmt Stimmung*, la vocazione (potremmo tradurre per mantenere la concordanza etimologica) accordata da quella Voce (Heidegger 5, p. 102). E la «Voce senza suono»

è la Voce dell'essere (*Stimme des Seins*), che chiama l'uomo a fare, nel nulla, l'esperienza dell'essere:

Chiamato dalla Voce dell'essere, l'uomo solo fra tutti gli esseri sperimenta la meraviglia delle meraviglie: *che* l'essente è. Colui che è così chiamato, nella sua essenza, nella verità dell'essere è perciò sempre accordato (*gestimmt*) in un modo essenziale. Il limpido coraggio dell'angoscia essenziale garantisce la segreta possibilità dell'esperienza dell'essere (p. 103).

L'esperienza dell'essere è, cioè, esperienza di una Voce che chiama senza dire nulla, e il pensiero e la parola umana nascono soltanto come «eco» di questa Voce:

Il pensiero iniziale (*das anfängliche Denken*) è l'eco dell'offerta dell'essere (*Gunst des Seins*), in cui l'Unico si apre e si lascia appropriare (*ereignen*): che l'essente è. Questa eco è la risposta umana (*die menschliche Antwort*) alla parola (*Wort*) della Voce senza suono dell'essere. La risposta del pensiero è l'origine della parola umana, la quale soltanto dà origine al linguaggio come proferimento della parola nelle parole (p. 105).

Il programma heideggeriano di pensare il linguaggio al di là di ogni $\varphi\omega\nu\eta$ non è stato, dunque, mantenuto. E se la metafisica non è semplicemente quel pensiero che pensa l'esperienza di linguaggio a partire da una voce (animale), ma se essa pensa invece già sempre questa esperienza a partire dalla dimensione negativa di una Voce, allora il tentativo di Heidegger di pensare una «voce senza suono» al di là dell'orizzonte della metafisica ricade all'interno di questo orizzonte. La negatività, che ha il suo luogo in questa Voce, non è una negatività più originaria, ma indica anch'essa, secondo lo statuto di *shifter* supremo che gli compete all'interno della metafisica, l'aver-luogo del linguaggio e l'aprirsi della dimensione dell'essere. L'esperienza della Voce — pensata come puro e silenzioso voler-dire e come puro voler-aver-coscienza — svela ancora una volta il suo *fondamentale* compito ontologico. L'essere è la dimensione di

significato della Voce come aver-luogo del linguaggio, cioè del puro voler-dire senza detto e del puro voler-aver-coscienza senza coscienza. Il pensiero dell'essere è pensiero della Voce.

Così, nel saggio sull' *Origine dell'opera d'arte*, Heidegger, rievocando «l'esperienza fondamentale del pensiero in *Sein und Zeit*», presenta la decisione (che è, nella sua essenza, un «lasciar-si-chiamare» dalla Voce) nell'orizzonte della volontà, ma non come volontà di qualcosa o come azione decisa di un soggetto, ma come «dischiudersi del *Dasein* dall'esser preso nell'essente all'apertura dell'essere», cioè come esperienza della Voce in quanto *shifter* supremo e originaria struttura della trascendenza (Heidegger 2, p. 55). E, in *Zur Seinsfrage*, la dimensione dell'essere è definita come *Zusammengehören von Ruf und Gehör*, «coappartenenza di richiamo e ascolto», cioè, ancora, come esperienza della Voce (Heidegger 5, p. 236).

Non stupisce, pertanto, che, come in ogni concezione dell'evento di linguaggio che pone in una Voce il suo aver-luogo originario e il suo fondamento negativo, il linguaggio resti anche qui metafisicamente scisso in due piani distinti: *die Sage*, il dire originario e silenzioso dell'essere che, in quanto coincide con lo stesso aver-luogo del linguaggio e con l'apertura del mondo, si mostra (*zeigt sich*), ma rimane indicibile per la parola umana, e il discorso umano, la «parola dei mortali» che può soltanto rispondere alla Voce silenziosa dell'essere. Il rapporto fra i due piani (l'aver-luogo del linguaggio e ciò che è dello all'interno di esso, essere e essente, mondo e cosa) è, ancora una volta, governato dalla negatività: il mostrarsi della *Sage* è innominabile per il linguaggio umano (non c'è parola, dirà il saggio su George, per la parola stessa, il discorso non può dire il suo aver-luogo; Heidegger 3, p. 192) e questo può solo corrispondere (*entsprechen*, deparlare) alla *Sage* attraverso il proprio venir meno, rischiandosi, come la parola dei poeti, fino a quel limite in cui si compie l'esperienza silenziosa dell'aver-luogo del linguaggio nella Voce e nella morte (*sie* — i poeti - *wagen die Sprache*-, Heidegger 2, p. 286). La duplicità di mostrare e significare nella concezione occidentale del linguaggio conferma così il suo significato ontologico originario.

Excursus 5 (fra la sesta e la settima giornata)

Il mitologema di una voce silenziosa come fondamento ontologico del linguaggio compare già nella mistica tardo-antica, gnostica e cristiana. In Corpus Hermeticum 1.31, il Dio, invocato come «indicibile e inesprimibile» (ανεκκλάλητε, ἀρρητε), è, tuttavia, «proferito con la voce del silenzio» (σιωπή φωνούμενε). Particolarmente significativa è, in questa prospettiva, la figura gnostica di Sige, sulla cui funzione fondamentale nella gnosi valentiniana e sulla cui discendenza nella mistica cristiana e nella filosofia è opportuno riflettere.

Nella gnosi valentiniana, l'Abisso (βυθός), incomprendibile e ingenerato, che eternamente preesiste, ha presso di sé un pensiero (ννοία) silenzioso, Sigè (Σιγή), e questo «silenzio» è il primo, negativo fondamento della rivelazione e del Logos, la «madre» di tutto ciò che è generato dall'Abisso. In un denso frammento degli Excerpta ex Theodoto leggiamo:

Il Silenzio (Σιγή) - dicono i Valentiniani - essendo madre di tutte le cose che sono state emesse dall'Abisso, ciò che non poteva dire dell'indicibile ha taciuto, ciò che ha compreso, lo ha chiamato incomprendibile (ο μέν οὐκ εσχεν εἰπεῖν περί του ἀρρήτου σεσίγηκεν, ο δέ κατέλαβεν, τούτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν).

Il Silenzio comprende, dunque, l'Abisso come incomprendibile. Senza Sige e il suo pensiero silenzioso, l'Abisso non potrebbe nemmeno essere pensato come incomprendibile e indicibile. In quanto dischiude negativamente al senso c alla significazione la dimensione archi-originale dell'Abisso, il Silenzio è il mistico fondamento di ogni possibile rivelazione e di ogni linguaggio, la lingua originale di Dio in quanto Abisso (in termini cristiani, la figura della dimora del Logos in arche, il luogo originale del linguaggio) .In un codice di Nag-Hammadi (VI 14.10), il silenzio

è, infatti, esplicitamente posto in relazione con la voce e col linguaggio nella loro dimensione originaria:

*Io sono il silenzio
irraggiungibile
e l'Epinoia
di cui molto è ricordo.
Io sono la voce
che dà origine a molti suoni
e il Logos
che ha molte immagini.
Io sono la pronuncia del mio nome.*

Ed è in un apocrifo cristiano ("Mart. Petri X) che lo statuto del silenzio come Voce, attraverso la quale lo spirito si unisce a Cristo, è espresso nel modo più chiaro:

Io ti ringrazio... non con la lingua attraverso la quale sono proferiti il vero e il falso, né con quel discorso che è proferito dalla tecnica della natura materiale, ma con quella voce io ti ringrazio, o re, che è conosciuta attraverso il silenzio (διὰ σιγῆς νοουμένων)), che non è udita nel visibile, non è prodotta attraverso gli organi della bocca, che non procede nelle orecchie carnali, non è udita nella sostanza peribile, che non è nel mondo e non è posta nella terra né scritta nei libri, né è di uno né non è di uno; col silenzio della voce ti ringrazio, Gesù Cristo, con la quale lo spirito in me consegue di amarti, di parlarti e di vederti.

Un'ombra della figura di Sigè, del silenzio di Dio come fondamento abissale della parola, è presente anche nella teologia e nella mistica cristiana successiva, nell'idea del Verbo silenzioso che dimora indicibilmente nell'intelletto del Padre ("Verbum quod est in silentio patemi intellectus, Verbum sine verbo, scriverà Meister Eckhart). Già sant'Agostino pone una corrispondenza fra questa dimora e questa «nascita» del Verbo nel Padre e l'esperienza di una parola silenziosa «che non appartiene a nessuna lingua»:

Verbum autem nostrum, illud quod non habet sonum nec cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc enigmat

itti Verbo Dei; quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia patris natum est (De Trin. 15, 14.24).

Nella sua silenziosa «preghiera spirituale», la tradizione mistica siriana raccoglierà quest'esperienza, in cui il pregante accede a un luogo, la cui lingua, «più interna delle parole» e «più profonda delle labbra», è «silenzio» e «stupore». Non vi è, quindi, un'assoluta opposizione fra la Sige gnostica e il Logos cristiano, che non si è mai completamente sciolto da essa. Il silenzio non è, qui, che il fondamento negativo del Logos, il suo aver-luogo e il suo dimorare (secondo la teologia giovannea) non conosciuto nell'arché che è il Padre. Questa dimora del Logos in arché (come quella di Sige presso Bythós) è una dimora abissale — cioè in-f ondata — e di questa abissalità la teologia trinitaria non riesce a venire a capo fino in fondo.

Settima giornata

Il tentativo di *prendere il Questo*, di cogliere, cioè, negativamente, nell'esperienza indicibile della Voce, lo stesso aver-luogo del linguaggio, costituisce — lo abbiamo visto — l'esperienza fondamentale di quella parola che, nella cultura occidentale, si presenta col nome di «filosofia». C'è, chiediamo ora, all'interno di questa cultura, un'altra esperienza di linguaggio, che non riposi su fondamenti indicibili? Se la filosofia si presenta fin dall'inizio come un «confronto» (έναντιώσις) e una differenza (διαφορά, Plat., *Rp.* 60yb-c) con la poesia (Platone, non dobbiamo dimenticarlo, era un poeta tragico che, a un certo punto, decise di bruciare le sue tragedie e, cercando una diversa esperienza della parola, compose quei dialoghi socratici che Aristotele menziona accanto ai mimi di Sofrone come un vero e proprio genere letterario), qual è l'estrema esperienza di linguaggio propria della tradizione poetica? Abbiamo, in essa, rispetto alla tradizione filosofica, una parola che non riposi su una fondazione negativa del proprio luogo? lì dove incontriamo, nella tradizione poetica occidentale, qualcosa come una riflessione sull'aver-luogo della parola?

Leggeremo ora in questa prospettiva due testi poetici, nei quali in questione è, appunto, l'esperienza dell'avvento stesso della parola poetica. Il primo è un testo provenzale dell'inizio del secolo xiii, la *tenzo de non-re*, la «tenzone del nulla» di Aimeric de Peguilhan, un trovatore che Dante, nel *De vulgari eloquentia* (II 6) mostra di conoscere e ammirare, citandolo come esempio della più alta costruzione poetica.

La lettura di questo testo necessita, però, di alcune riflessioni preliminari.

La retorica antica conosceva col nome di *topica* una tecnica degli originari avventi di parola, cioè dei «luoghi» (*topoi*) da cui scaturisce e inizia il discorso umano. Secondo questa

tradizione di pensiero, che ebbe un rango dominante nella cultura umanistica fino alle soglie dell'età moderna, più originaria della dimensione in cui si situa la *ratio* (o *ars iudicandi*, cioè la scienza - la logica - che assicura la verità e la correttezza del discorso pronunciato, è la *ratio* (o *ars inveniendi*, che fa esperienza dell'avvento stesso del discorso e assicura la possibilità di «trovare» la parola, di accedere al suo luogo. Mentre la dottrina del giudizio non dispone dell'accesso originario al luogo del linguaggio, ma può costituirsi solo a partire da un esser già dato della parola, la topica concepiva invece il suo ufficio come la costruzione di un luogo per la parola, e questo luogo costituiva l'*argomento*. Il termine *argumentum* deriva dallo stesso tema *argu* che si trova in *argentum* e che significa «splendore, chiarezza». *Arguo* significa originariamente «faccio brillare, chiarisco, apro un varco alla luce». L'*argomento* è, in questo senso, l'evento illuminante della parola, il suo aver-luogo.

Tuttavia la topica antica, in quanto aveva di mira soprattutto l'oratore e la sua necessità di aver sempre a disposizione gli argomenti, non fu (né, forse, poteva essere) all'altezza del suo compito e decadde per tempo in una mnemotecnica, che concepiva i «luoghi» come immagini mnemoniche, il cui dominio assicurava all'oratore la possibilità di «argomentare» il suo discorso. Come tecnica dei luoghi di memoria (*loci*), la topica non faceva più esperienza degli eventi di linguaggio, ma si limitava a costruire una dimora artificiale (un «memoriale») in cui fissare questi eventi in quanto già sempre dati e avvenuti. La retorica antica (come, del resto, anche la logica¹) concepisce, infatti, il linguaggio come sempie già dato, come qualcosa che ha sempre già avuto luogo: si tratta soltanto, per il parlante, di fissare e memorizzare questo esser-già-dato per averlo a disposizione. Questo è, appunto, il compito della *ratio inveniendi*.

Intorno al secolo XII, la topica antica e la sua *ratio inveniendi* furono interpretate in modo radicalmente nuovo dai poeti provenzali e da questa reinterpretazione ebbe origine la poesia europea moderna. La *ratio inveniendi* divenne, per i poeti provenzali, *razo de trobar*, ed essi trassero da questa espressione il loro nome (*trobador* e *trobairitz*); ma, nel passaggio dall'*inventire* latino al *trobar* provenzale era in

questione molto più che un semplice mutamento terminologico. Secondo gli etimologisti, il prov. *trobar* deriva, attraverso un latino popolare *tropare* e un tardo latino *at-tropare*, dal lat. *tropus*, figura retorica, o, più probabilmente, da *tropus* nella sua accezione musicale, che indicava un canto inserito nella liturgia; ma l'indagine etimologica (anche se ci suggerisce che *trobar*, trovare, indica l'esperienza della parola propria del canto e della poesia) è, da sola, insufficiente a darci adeguatamente ragione del mutamento che è, qui, in questione.

L'*inventio* della retorica classica presupponeva, come abbiamo visto, la parola come sempre già avvenuta: si trattava solo di rinvenire, in questo esser-dato, gli «argomenti» che essa conteneva. I primi germi di un mutamento di questa concezione dell'*inventio*, scaturiti da quella radicale trasformazione dell'esperienza di linguaggio che fu il cristianesimo, sono già nel *De Trinitate* di sant'Agostino, dove l'*inventio* è interpretata come «in id venire quod quaeritur» («unde et ipsa quae appellatur inventio, si verbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia invenire est in id venire quod quaeritur? » X 7.10). Qui l'uomo non è già sempre nel luogo del linguaggio, ma deve venire in esso e può farlo solo attraverso un *appetitus*, un desiderio amoroso, dal quale, se si unisce alla conoscenza, può nascere la parola. L'esperienza dell'evento di parola è, dunque, innanzitutto un'esperienza amorosa e la parola stessa è *cum amore notitia*, unione di conoscenza e amore: «cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorcm, et verbum in amore et amor in verbo, et utrumque in amante et dicente» (IX io.15). Il «parto della mente», da cui nasce la parola, è preceduto, dunque, dal desiderio, che non ha pace finché l'oggetto del desiderio non è stato trovato («porro appetitus ille, qui est in quaerente, procedit a quaerente, et pendei quodammodo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur», IX 12.18). Più originaria dell'*inventio* come rimemorazione dell'esser-data della parola, è, secondo questa concezione, il desiderio amoroso da cui nasce la parola.

Con i poeti provenzali, il superamento della topica classica è, ormai, definitivamente compiuto. Ciò che essi sperimentano

come *trobar* risale decisamente al di là dell'*inventio* : i trovatori non vogliono rammemorare degli argomenti già consegnati a un *topos*, ma vogliono, piuttosto, fare esperienza del *topos* di tutti i *topoi*, cioè dell'aver-luogo stesso del linguaggio come *argomento* originario, dal quale soltanto possono scaturire gli argomenti nel senso della retorica classica. Il *topos* non può più, perciò, essere un luogo di memoria in senso mnemotecnico, ma, sulle tracce dell'*appetitus* agostiniano, esso si presenta ora come un luogo d'amore. *Amors* è il nome che i trovatori danno all'esperienza dell'avvento della parola poetica e amore è, pertanto, per essi la *rato de trobar* per eccellenza.

Non si comprende, tuttavia, il senso di ciò che i poeti chiamano amore, finché ci si ostina a coglierlo, secondo un secolare fraintendimento, soltanto sul piano del vissuto: non si tratta, qui, per i trovatori, di eventi psicologici o biografici, che vengano, successivamente, espressi in parole, ma, piuttosto, del tentativo di *vivere il topos stesso, l'evento di linguaggio come fondamentale esperienza amorosa e poetica*. Nei versi di uno dei più antichi trovatori, Jaufré Rudel, questa trasformazione della *razo* è programmaticamente enunciata come un «intendere la *razo* in se stessi»:

No sap chantar qui so non di,
ni vers trobar qui motz no fa,
ni conois de rima co's va
si razo non enten en si.

Solo più tardi, quando questo intreccio originale di amore e *razo* nell'esperienza poetica cessò di essere comprensibile, l'amore divenne un sentimento, una *Stimmung* fra le altre che il poeta poteva, eventualmente, mettere in poesia. L'idea moderna di un *vissuto* come materia che il poeta deve esprimere nella sua poesia (idea poco familiare al mondo classico, che, in suo luogo, disponeva della topica e della retorica) nasce proprio da questo fraintendimento dell'esperienza trobadorica (e, poi, stilnovistica) della *razo*. (L'equivoco che scorge nella dimensione della *razo* un'esperienza biografica è così antico, che esso sta già alla base del primo tentativo di spiegazione della lirica provenzale: le *razos* e le *vidas* composte fra il XIII e il XIV secolo in lingua

provenzale, ma in ambiente italiano. In queste germinali novelle, che costituiscono anche il più antico esempio romanzo di biografia, si attua un vero e proprio rovesciamento del rapporto poesia-vita che caratterizzava l'esperienza poetica della *razo* : ciò che, per i trovatori, era un *vivere* la *razo* — cioè, sperimentare l'evento di linguaggio come amore - diventa ora un *ragionare il vissuto*, un mettere in parole eventi biografici. Ma, a ben guardare, gli autori delle *razos* non fanno, in realtà, che portare alle estreme conseguenze il processo che i trovatori stessi avevano cominciato: essi costruiscono, infatti, un aneddoto biografico per spiegare una poesia, ma il *vissuto* è, qui, inventato, «trovato» a partire dal *poetato* e non viceversa, come avverrà quando il progetto trobadorico sarà ormai dimenticato. Come questo tentativo — che non a caso avviene in ambiente italiano — caratterizzi esemplarmente la concezione tipicamente italiana della vita come *favola*, rendendo durevolmente impossibile il nascere di una biografia in senso proprio, è una questione che deve qui restare semplicemente accennata).

In questa esperienza dell'aver-luogo del linguaggio come amore, erano tuttavia necessariamente implicite una difficoltà e una negatività, che i più radicali dei trovatori - sulle tracce delle contemporanee speculazioni teologiche sul *nihil* — non esitano a concepire come esperienza di un nulla.

Farai un vers de dreyt nien

comincia una poesia di quello che la tradizione ci presenta come il primo e il più illustre dei trovatori, Guglielmo IX, duca di Aquitania. Il luogo dal quale e nel quale avviene la parola poetica si presenta qui come qualcosa che può essere indicato solo negativamente. Cantare, «trovare», diventa, pertanto, fare esperienza della *razo*, dell'evento di linguaggio, come un *introvabile*, un puro nulla (*dreyt nien*). E se l'amore si presenta nella lirica provenzale come un'avventura disperata, il cui oggetto è lontano e inafferrabile e, tuttavia, accessibile soltanto in questa lontananza, ciò è perché in esso è precisamente in gioco un'esperienza dell'aver luogo del linguaggio che, come tale, sembra essere necessariamente segnata da una negatività.

Ma leggiamo ora la *tenzo* di Aimeric de Peguilhan:

Amics Albertz, tenzos soven
fan assatz tuit li trobador,
e partisson razon d'amor
e d'als, qan lur platz, eissamen.
Mas ieu faz zo q'anc om non fes,
tenzon d'aizo qi res non es;
q'a razon prom respondrias,
mas al nien vueil respondatz;
et er la tenzos de non-re.

N'Aimerics, pueis del dreg nien
mi voletz far respondedor,
non voil autre razonador
mas mi meteus. Mon eiscien,
be.m par q'a razon respondes
qi respon zo qe res non es.
Us nienz es d'autre comprate.
Per q'al nien don m'apellatz,
respondrai com? Calarai me!

Albertz, ges callan non enten
qe.l respondres aja valor;
ni mutz non respon a segnor,
e mutz non diz vertat ni men.
S'ades callatz, con respondres?
Ja parlei, qe-us ai escomes.
Nient a nom; donc, si.l nomatz,
parlares, mal grat qe n'ajatz,
o no.i respondretz mal ni be.

N'Aimerics, nuil essernimen
no.us aug dir, anz parlatz errot.
Folia deu hom a follor
respondre, e saber a sen.
Eu respon a non sai qe s'es
con cel q'en cisterna s'es mes,
qe mira sos oils e sa faz,
e s'el sona, sera sonatz

de si meteus, c'als non i ve.

Albertz, cel sui eu veramen
qi son'e mira sa color,
et aug la voz del sonador,
pueis ieu vos son primeiramen;
e.l resonz es nienz, so.m pes:
donc es vos - e no-us enoi ges —
nienz, s'aissi respondiatz.
E si per tal vos razonatz,
ben es fols qi de ren vos ere.

N'Aimerics, d'entrecimamen
sabetz, e fai vos hom lauzor;
si no.us entendon li pluzor,
ni vos niezeus, zo es parven.
Et es vos en tal razon mes
don ieu issirai, mal qe.us pes,
e vos remanretz essaratz;
e sitôt mi matracrjatz,
ieu vos respon, mas no.us die qe.

Albertz, zo q'eu vos die vers es:
donc die eu qe om ve non-res,
qar s'un flum d'un pont fort gardatz,
l'ueil vos diran q'ades anatz, e
l'aiga can cor s'i rete.

N'Aimefics, non es mais ni bes,
aizo de qe.us es entremes,
q'atrestam petit issegatz
co.l molinz q'a roda de latz,
qe.s mou tot jorn e non vai re.

[Amico Albert, tenzoni spesso
assai fanno tutti i trovatori
e propongono una *razo* d'amore
e d'altro parimenti, se lor piace.
Ma io faccio ciò che uomo mai fece,
tenzone di ciò che non è nulla;

a una *razo* ben rispondereste,
ma voglio che al nulla rispondiate;
ed è la tenzone del nulla.

Aimeric, poiché del puro nulla
mi volete far risponditore,
non voglio altro parlatore
che me stesso. Che io sappia,
mi pare che a proposito risponda
chi risponde ciò che non è nulla.
Un nulla paga un altro.
Poiché al nulla mi chiamate,
come risponderò? Io tacerò.

Albert, non credo che tacere
abbia valore di risposta;
un muto non risponde al signore
e il muto non dice il vero né mente.
Se ora tacete, come risponderete?
Già ho parlato, poiché vi ho sfidato.
Il nulla ha nome; dunque nominandolo
parlerete vostro malgrado,
ovvero non risponderete né male né bene.

Aimeric, non un giudizio sensato
vi sento dire, ma proferite errori.
A follia si deve con follia
rispondere, e a saggezza con senso.
Io rispondo al non so che
come colui che si è messo in una cisterna
e guarda i suoi occhi e la sua faccia,
e se parla, sarà parlato
da se stesso, ch'altri non vede.

Albert, quello sono io veramente
che parla e guarda la sua faccia
e ode la voce di colui che parla,
perché per primo vi parlo;
e l'eco è nulla, così penso:
dunque siete voi - non vi dispiaccia -

nulla, se così rispondete.
E se per questo voi argomentate
ben è folle chi di cosa vi crede.

Aimeric, sottili argomenti
conoscete, e la gente vi loda;
se i più non vi intendono,
e nemmeno voi stesso, così pare.
Vi siete messo in una tal *razo*
da cui io uscirò, mal che vi piaccia,
e voi rimarrete imbarazzato;
e anche se mi colpirete,
io vi rispondo, ma non dico nulla.

Albert, ciò che vi dico è vero²:
Io dico dunque che si vede il nulla,
perché se fissate un fiume da un ponte
gli occhi vi diranno che vi muovete e
che l'acqua quando corre è ferma.

Aimeric, non è male né bene
ciò di cui vi siete occupato,
altrettanto poco ne caverete
come il mulino con la ruota a lato
che si muove tutto il giorno e non cammina].

La poesia si presenta come una riflessione sulla *razo*, sull'avvento della parola poetica. Come già nel *vers* di Guglielmo IX, la *razo* non è più qui, semplicemente, una *razo d'amor*, un'esperienza dell'amore e del suo dettato come luogo originario della parola; *razo* è ora, invece, *alzo qí res non es*, cioè un nulla. La tenzone, che invita a far esperienza del luogo della parola come nulla e parla a partire da questo nulla è, perciò, una *tenzo de non-re*, una tenzone di nulla, e i poeti, che si provano in questa tenzone, sperimentano l'evento di linguaggio come un essere chiamati a parlare dal nulla e a rispondere al nulla (*del dreg nien \ mi voletz far respondedor*). Nella seconda strofe, Albert (il trovatore Albert de Sestaro) sembra identificare nel silenzio la risposta alla *razo* del nulla.

Rispondere al nulla — egli dice — significa comprendere che nessuno ha chiamato a parlare, che non vi è altro *razonador* che *mi meteus* e, conseguentemente, tacere (*calarai me*). Così un nulla è «pagato» da un altro nulla.

Nella strofe seguente, Aimeric esclude, però, che il silenzio sia un'esperienza adeguata del nulla come *razo*. Il nulla, egli dice, ha nome; dunque, per il semplice fatto di proferirne il nome, si entra nel linguaggio e si parla di esso. Il linguaggio umano parla del nulla e a partire da nulla, perché nomina il nulla e ha, così, già sempre risposto ad esso. Qui Aimeric riprende le discussioni sulla natura del nulla che, nel pensiero medievale, avevano trovato già nel ix secolo una prima espressione esemplare nell'*Epistula de nihilo et de tenebris* di Fridegiso di York. Ponendo la questione se il nulla sia o no qualcosa (*nihilne aliquid sit an non*), Fridegiso aveva concluso che il nulla è un qualcosa, perché, qualunque risposta si dia alla questione, il nulla, in quanto è proferito come nome, deve necessariamente rimandare a un *aliquid* che ne è significato. E che questo *aliquid* sia un *magnum quiddam* è provato, secondo l'abate di York, dal fatto che «la divina potenza ha operato dal nulla la terra, l'acqua, il fuoco e perfino la luce, gli angeli e l'anima umana». Nel corso del Medioevo, queste speculazioni avevano ricevuto anche una forma popolare, come nella raccolta di indovinelli che va sotto il nome di *Disputatio Pippini cum Albino*. Qui l'essere del nulla è indagato ancora più sottilmente che nell'epistola di Fridegiso e il suo statuto di esistenza è precisato attraverso l'opposizione di *nomen* e *res*:

ALBINUS Quod est quod est et non est?

PIPPINUS Nihil.

A. Quomodo potest esse et non esse?

P. Nomine est et re non est.

Noi abbiamo già incontrato qualcosa di simile a questa esistenza *nomine* e non *re* nel pensiero teologico di Gaunilone. La dimensione di significato del nulla è, infatti, molto vicina alla dimensione di significato che Gaunilone coglieva come *esse in voce* e come pensiero della sola voce (*cogitatio secundum vocem solam*). Come questa, il nulla è una sorta di dimensione limite del linguaggio e della significazione, il punto in cui il

linguaggio cessa di significare le *res* senza tuttavia diventare una semplice cosa fra le altre, perché esso, come puro nome e pura voce, indica ora semplicemente se stesso. In quanto apre una dimensione in cui vi è il *linguaggio*, ma non vi sono le cose significate, la dimensione di significato del nulla appare prossima a quella degli *shifters*, che indicano lo stesso aver luogo del linguaggio, l'istanza del discorso indipendentemente da ciò che in essa è detto. Rispetto a questi, esso si presenta anzi come una sorta di *shifter* supremo, che, come l'essere, coglie la stessa struttura negativa della Voce che abbiamo visto inerire al funzionamento degli *shifters*. (Di fatto, l'espressione linguistica del nulla si presenta quasi sempre come la negazione di uno *shifter* o di uno dei *transcendentia* della logica medievale: it. niente, fr. néant = nec-entem; ant. fr. ne-je, nen-nil = ne-je, ne-n-il; ted. nichts = ni-wiht; ingl. nothing = no-thing; Int. nullus = ne-ullus).

Nella quarta strofe della *tenzo*, l'esperienza del parlare dal nulla e del nulla, si presenta, infatti, come esperienza della dimensione di significato dello *shifter* io: esperienza, cioè, di una ri-flessione, in cui il soggetto parlante - colto, secondo un modulo caro alla poesia medievale, nella figura di Narciso - vede se si esso e ode la propria voce (rispondere al nulla è fare «come colui che si è messo in una cisterna | e guarda i suoi occhi e la sua faccia | e se parla, sarà parlato | da se stesso»). Nella risposta di Aimeric, questa esperienza dell'io è spinta fino alla più estrema a »scienza dell'esclusiva stazione negativa dell'io nell'istanza di **discorso**: io è sempre soltanto colui che proferisce il discorso e vede il proprio volto riflesso nell'acqua, ma né il riflesso né l'eco della voce — che non sono altro che un nulla — possono afferrarlo o garantirne la consistenza al di là della singola istanza di discorso (questa è, propriamente, la tragedia di Narciso). E, nelle strofe conclusive, l'esperienza della *razo* poetica come nulla si traduce (come già nella tornata di una celebre canzone di Arnaut Daniel) in una serie di immagini contraddittorie, in cui l'atto di parola è rappresentato come un movimento incessante che non va da nessuna parte e non è in nessun luogo.

Se ci siamo soffermati su questa tenzone provenzale, ciò è perché l'esperienza della *razo*, dell'avvento originario della parola poetica che in essa è in gioco, ci sembra singolarmente

vicina all'esperienza negativa del luogo del linguaggio che abbiamo incontrato a fondamento della tradizione filosofica occidentale. Anche la poesia sembra qui sperimentare come *nulla* l'evento originario della propria parola. L'esperienza poetica e quella filosofica del linguaggio non sono, dunque, separate da un abisso, come un'antica tradizione ci ha abituato a pensare, ma riposano entrambe originalmente in una comune esperienza negativa dell'aver-luogo del linguaggio. Forse, anzi, solo a partire da questa comune esperienza negativa è possibile comprendere il senso di quella scissione dello statuto della parola che siamo abituati a chiamare poesia e pensiero; comprendere, cioè, quel che, separandoli, li tiene legati e sembra indicare al di là della loro frattura.

È in questa prospettiva che leggeremo ora il secondo testo che ci eravamo proposti di interrogare, l'idillio *L'infinito* di Giacomo Leopardi:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Il pronome dimostrativo *questo* è ripetuto, nella poesia, sei volte (e due volte torna *quello*, che gli è strettamente correlato), sempre in posizione decisiva. È come se continuamente, nel giro dei suoi quindici versi, la poesia compisse il gesto di indicare, si urtasse a un *questo* che si tratta di mostrare e di afferrare: dal *questo* colle, su cui l'idillio si apre, a «queste piante» e «questa voce», che imprimono una

nuova svolta al discorso, fino a «questa immensità» e «questo mare», in cui esso si conclude. E sempre dall'esperienza del *questo* scaturisce il senso sgomento dell'interminato, dell'infinito, come se il gesto di indicare, di dir «questo», facesse ogni volta affiorare nell'idillio l'incommensurabile, il silenzio, il pauroso; e, alla fine, è ancora in un «questo» che il pensiero si placa e fa naufragio. Inoltre la correlazione grammaticale che regola l'alternanza fra *questo* e *quello* sembra, nella poesia, assumere un significato particolare. Il *questa* del v. 2, che indica ciò che è caro e familiare e protegge lo sguardo da ciò che sta di là, si rovescia, al v. 5, in un *quella*, oltre cui si svela precisamente l'interminato e pauroso spazio di là. E, al v. 13, è il *quello* — l'infinito silenzio del v. 10 - a trapassare nuovamente in un *questa* (l'immensità, in cui annega il pensiero).

Che cosa significa, qui, *questo*? E comprendiamo veramente l'idillio *L'infinito*, finché non abbiamo fatto l'esperienza del *questo*, cui esso così insistentemente ci invita? Se teniamo presente quanto abbiamo detto, nelle giornate precedenti, sulla sfera di significato del *questo* e su come esso, in quanto indicatore dell'enunciazione, non possa essere inteso al di fuori di un rimando all'istanza di discorso, possiamo allora vedere nell'idillio un discorso in cui la sfera dell'enunciazione, col suo apparato formale di *shifters*, appare dominante. È come se l'idillio compisse in qualche modo, quale propria esperienza centrale, l'esperienza dell'istanza di discorso, come se esso tentasse incessantemente di afferrare lo stesso aver-luogo del linguaggio. Ma che cosa - dello *shif-ter* questo — apprendiamo dalla lettura dell'idillio, che non ci fosse già noto attraverso la scienza del linguaggio e la tradizione filosofica? In che modo si pone, cioè, in un testo poetico, il problema dell'enunciazione e dell'aver-luogo del linguaggio?

Innanzitutto, la poesia sembra assumere già sempre quel carattere — insieme universale e negativo — del « questo », la cui scoperta aveva guidato la critica hegeliana della certezza sensibile. Se, in un primo momento, il «questo» colle e il «questa» siepe sembrano, infatti, potersi comprendere solo in un'indissolubile relazione esistenziale con il momento in cui Leopardi pronuncia (o scrive) per la prima volta l'idillio, avendo davanti agli occhi un colle e una siepe determinati,

pochi secondi di riflessione bastano a convincersi del contrario. Poiché certamente la poesia *L'infinito* è stata scritta per essere letta e ripetuta innumerevoli volte e noi la comprendiamo perfettamente senza recarci in quel luogo presso Recanati (ammesso che un tal luogo sia mai esistito), che alcune fotografie ci presentano appunto con la didascalia: il colle dell'*Infinito*. Qui si rivela il particolare statuto dell'enunciazione nel discorso poetico, che costituisce il fondamento della sua ambiguità e della sua tramandabilità: l'istanza di discorso, cui lo *shifter* si riferisce, è lo stesso aver-luogo del linguaggio in generale, cioè, nel nostro caso, l'istanza di parola in cui qualsiasi locutore (o lettore) ripete (o legge) l'idillio *L'infinito*. Come nell'analisi hegeliana della certezza sensibile, qui il *Questo* è già sempre un Nonquesto (un universale, un *Quello*): più precisamente, l'istanza di discorso è fin dall'inizio affidata alla memoria, in modo, però, che memorabile è la stessa inafferrabilità dell'istanza di discorso come tale (e non semplicemente un'istanza di discorso storicamente e spazialmente determinata), che fonda così la possibilità della sua infinita ripetizione. *Nell'idillio leopardiano, il questo indica, già sempre oltre la siepe, al di là dell'ultimo orizzonte, verso un'infinità di eventi di linguaggio.* La parola poetica avviene, cioè, in modo tale che il suo avvento sfugge già sempre verso il futuro e verso il passato e il luogo della poesia è sempre un luogo di memoria e di ripetizione. Ciò significa che l'infinito dell'idillio leopardiano non è, semplicemente, un infinito spaziale, ma (come è, del resto, esplicitamente detto nei vv. 11-12) insieme e innanzitutto un infinito temporale.

L'analisi degli *shifters* temporali dell'idillio è, da questo punto di vista, molto significativa. La poesia comincia con un passato: «sempre caro mi fu...» Il passato — come mostra l'analisi di Benveniste - si determina e si comprende solo in relazione a quella dimensione assiale e sorgiva della temporalità che è l'istanza presente di discorso. Il *fu* rimanda, cioè, necessariamente, al *questo* presente, ma in modo tale che il *questo* appare come un esser-sempre-già-stato, è risucchiato infinitamente indietro verso il passato. Tutti gli altri *shifters* temporali dell'idillio sono al presente: ma il *sempre fu* del primo verso mi avverte che la presente istanza di discorso è, in

realtà, un già stato, un passato. L'istanza di discorso, come dimensione assiale della temporalità, nell'idillio sfugge, cioè, indietro verso il passato, così come, per questo stesso, rimanda anche in avanti verso il futuro, verso un tramandamento e una memoria interminabile.

Se quanto abbiamo ricavato dalla lettura del testo leopardiano è esatto, allora ciò che *L'infinito* dice è quella stessa esperienza che abbiamo visto costituire per la filosofia l'esperienza fondamentale: cioè, che l'aver-luogo del linguaggio è indicibile e inafferrabile, che la parola, avendo-luogo nel tempo, avviene in modo tale che *il suo avvento resta necessariamente non detto in ciò che si dice*. L'interminato spazio che il *questo* spalanca allo sguardo è un luogo di sovrumano e pauroso silenzio, che può solo essere mostrato in riferimento all'istanza di discorso (che, anche qui, si presenta come una voce: «... io quello | infinito silenzio a questa voce | vo comparando...»); e la stessa istanza di discorso può soltanto essere memorata e ripetuta all'infinito, senza, perciò, diventare dicibile e *trovabile*.

L'esperienza poetica del dettato sembra, così, coincidere perfettamente con l'esperienza di linguaggio della filosofia. A dire il vero, la poesia — ogni poesia — contiene, anzi, rispetto a questa, un elemento che avverte già sempre chi l'ascolta o ripete che l'evento di linguaggio, che è, in essa, in questione, è già stato e farà ritorno infinite volte. Questo elemento, che funziona, in qualche modo, come un *super-shifter*, è l'elemento metrico-musicale. Noi siamo abituati a leggere la poesia come se l'elemento metrico non avesse alcun rilievo dal punto di vista semantico. Certo — si dice — la struttura metrico-musicale è essenziale alla poesia e non può essere alterata; ma *perché* essa sia così essenziale, che cosa essa dica in sé propriamente, ciò rimane, di solito, nell'ombra. Il generico rimando alla musica non è, qui, di alcun aiuto, poiché la musica, secondo un'interpretazione ancor oggi persistente, è, appunto, un discorso privo di significato logico (anche se esprime dei sentimenti).

Eppure chiunque ripete il verso che apre *L'infinito*:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle

ovvero il verso di Saba:

Nella mia giovinezza ho navigato

avverte che qui l'elemento musicale dice immediatamente qualcosa di essenziale, rispetto al quale limitarsi a parlare, come fa, in generale, la critica moderna, di «ridondanza del significante», appare certamente inadeguato.

L'elemento metrico-musicale mostra innanzitutto il verso come luogo di una memoria e di una ripetizione. Il verso (*versus*, da *verto*, atto di volgere, di far ritorno, opposto al *prorsus*, al procedere dirittamente della prosa) mi avverte, cioè, che queste parole sono sempre già avvenute e ritorneranno ancora, che l'istanza di parola che, in esso, ha luogo, è, pertanto, inafferrabile. Attraverso l'elemento musicale, la parola poetica commemora, cioè, il proprio inaccessibile luogo originario e dice l'indicibilità dell'evento di linguaggio (*trova*, cioè, l'introvabile).

Musa è il nome che i Greci davano a questa esperienza della inafferrabilità del luogo originario della parola poetica. Platone, nello *Jone*, mostra come carattere essenziale della parola poetica quello di essere un εὔρημα Μοισάν (534d), una «invenzione delle Muse», e di sfuggire, pertanto, necessariamente a colui che la proferisce. Proferire la parola poetica, significa « essere posseduto dalla Musa» (536b): cioè, fuori dall'immagine mitica, fare l'esperienza dell'alienazione del luogo originario della parola che è implicito in ogni parlare umano. Per questo Platone può presentare la parola poetica e la sua trasmissione come una catena magnetica che pende dalle Muse e tiene insieme, sospesi a quelle in un comune invasamento, poeti, rapsodi e ascoltatori: e questo, egli dice, è il significato del canto più bello (το κάλλιστον μέλος): mostrare che le parole poetiche non appartengono originalmente all'uomo né sono opera umana (οὐκ ἀνθρώπινα ... οὐδέ ἀνθρώπων; 534e).

Proprio in quanto anche la filosofia fa dell'esperienza del luogo del linguaggio il proprio problema supremo (il problema dell'essere), a ragione Platone poteva presentare la filosofia come la «musica suprema» (ὡς φιλοσοφίας ... οὔσης μεγίστης μουσικῆς; *Phd.* 6 τα) e la musa della filosofia come la «vera

musa» (τῆς ἀληθινῆς μουσῆς τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας; Rp. 548b).

Il « confronto » che è da sempre in corso fra poesia e filosofia è, dunque, ben altro che una semplice rivalità: entrambe cercano di afferrare quell'inaccessibile luogo originale della parola rispetto al quale ne va, per l'uomo parlante, del proprio fondamento e della propria salvezza. Ma entrambe, fedeli in questo alla propria ispirazione «musicale», *mostrano* alla fine questo luogo come *introvabile*. La filosofia, che nasce proprio come tentativo di liberare la poesia dalla sua «ispirazione», riesce, alla fine, a cogliere la Musa stessa, per farne, come «spirito», il proprio soggetto; ma questo spirito (*Geist*) è, appunto, il negativo (*das Negative*) e la «voce più bella» (καλλίστην φωνήν, *Phr.* 259d) che, secondo Platone, compete alla Musa dei filosofi, è una voce senza suono. (Per questo, forse, né la poesia né la filosofia, né il *verso* né la *prosa* potranno mai portare a compimento da sole la propria impresa millenaria. Forse solo una parola in cui la pura prosa della filosofia intervenisse a un certo punto a spezzare il verso della parola poetica, e il verso della poesia intervenisse a sua volta a piegare in anello la prosa della filosofia, sarebbe la vera parola umana).

Ma veramente l'idillio leopardiano non mostra nulla più di quell'introvabilità del luogo del linguaggio che avevamo già imparato a riconoscere come patrimonio specifico della tradizione filosofica? Non sembra invece compiersi, negli ultimi tre versi, una svolta, in cui l'esperienza dell'infinito e del silenzio si rovescia in qualcosa che, pur presentando la figura di un « naufragio », non è più, però, caratterizzato come negativo?

E il naufragar m'è dolce in questo mare.

Lo *shifter* «questo» che, nei primi versi, apriva il varco attraverso il quale il «caro» e il familiare si inabissavano nell'«interminato» e nel «silenzio», indica ora la stessa «immensità» come luogo di un *dolce* naufragio. Il «dolce» e il «questo» (mare) dell'ultimo verso sembrano inoltre esplicitamente richiamare il «caro» e il «questo» (colle) del primo verso, come se l'idillio facesse ora ritorno al medesimo

luogo da cui aveva preso le mosse. Noi non possiamo, forse, comprendere l'esperienza che l'ultimo verso ci presenta come un dolce naufragio, se non tornando a leggere il verso che apre l'idillio e che l'ultimo pare quasi rispecchiare nel proprio dettato:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle...

Nella nostra precedente lettura, che si era soffermata soprattutto sugli indicatori dell'enunciazione (*questo* e *fu*), avevamo lasciato da parte proprio la parola che apre la poesia: *sempre*. A dire il vero, anche questo avverbio contiene un elemento che potrebbe essere ricondotto alla sfera dei pronomi e, quindi, dell'enunciazione: il lat. *semper* si lascia, infatti, analizzare in *sem-per*, dove *sem* è l'antico termine indoeuropeo per l'unità (cfr. gr. εἷς, εἷν; le altre lingue indoeuropee hanno sostituito a questo termine una parola che significa «solo, unico», come nel lat. *unus*). *Sempre* significa *una volta per tutte*, contiene, cioè, l'idea di un'unità che traversa e raccoglie insieme una pluralità e una ripetizione. Il *sempre*, che apre l'idillio, fa, dunque, segno in direzione di un'abitudine, di un *avere* (*habitus*) che raccoglie in unità (*una volta*) una molteplicità (*tutte le volte*): *l'aver sempre caro questo colle*. Tutto l'idillio può essere letto, in questo senso, come il tentativo di cogliere un'abitudine (quell'abitudine, quella «facoltà di assuefarsi» che innumerevoli note dello *Zibaldone* ci descrivono come la facoltà fondamentale dell'uomo), di far esperienza del significato della parola *sempre*. Oggetto dell'abitudine è un «questo», cioè, abbiamo visto, qualcosa che rimanda a un evento di linguaggio. Che esperienza del «questo», dell'aver-luogo del linguaggio è implicita nell'abitudine, nell'aver *sempre* caro? È il tentativo di rispondere a questa domanda, di fare, cioè, l'esperienza del *sempre*, che getta di colpo il poeta nell'interminato spazio «ove per poco | il cor non si spaura». L'abitudine - ciò che tiene insieme — si frantuma in un *questo* e in un *quello* che si specchiano senza fine: una volta e di nuovo un'altra, interminabilmente, contro l'*una volta per tutte* del «sempre» iniziale.

L'esperienza, che è in questione nell'idillio, è, dunque, quella dell'infrangersi di un'abitudine, del rompersi di una

dimora abituale in una «sorpresa»: la cosa più semplice e familiare appare, a un tratto, come un introvabile e un estraneo. L'abitudine cede il posto a un *pensiero*, che «finge», cioè si rappresenta, come una sterminata molteplicità il *sempre* (il *sem-plice*) iniziale. Questo pensiero si muove in una «comparazione» fra un *quello* e un *questo*, «quell'infinito silenzio» e «questa voce»; cioè, fra un'esperienza del luogo del linguaggio come inafferrabile immensità (che, più sotto, apparirà come un passato: «le morte stagioni») e la voce che indica questo stesso luogo come qualcosa di vivo e presente. Il pensiero è il movimento che, facendo fino in fondo l'esperienza dell'introvabilità del luogo del linguaggio, cerca di *pensare*, cioè di tenerne in sospenso, di compararne le dimensioni.

L'8 agosto 1817, Leopardi scrive al Giordani:

... l'altra causa che mi fa infelice è il pensiero... A me il pensiero ha dato per lunghissimo tempo e dà tali martiri, per questo solo che m'ha avuto sempre e m'ha interamente in balia... che m'ha pregiudicato evidentemente, e m'ucciderà, se io prima non muterò condizione.

Anni dopo, in una data che non è possibile precisare, ma che è certo anteriore al 1831, Leopardi compone un canto che porta il titolo: *Il pensiero dominante*. Qui il pensiero tiene ancora il poeta in sua balia, è, anzi, il suo «possente dominatore»; e, tuttavia, esso non appare più, ora, come causa di infelicità, ma come «dolcissimo»; un «terribile, ma caro | dono del ciel»; cagione di affanni, certo, ma «cagion diletta d'infiniti affanni». Agli occhi del poeta esso dischiude, come in uno «stupendo incanto», una «nova immensità»; ma questa immensità è la cosa più dolce, un «paradiso». Il pensiero è, ora, il «mio» pensiero, il possesso che solo la morte potrà sottrarre al poeta. Così il possente dominatore è diventato, alla fine, qualcosa che si può *avere*: «altro più dolce aver che il tuo pensiero» suona l'ultimo verso del canto.

Che cosa è avvenuto, fra la lettera del 1817, e il momento in cui il poeta compone *Il pensiero dominante* ? Che cosa ha trasformato l'angosciosa balia del pensiero nell'esperienza più dolce e più propria?

E' un simile rovesciamento, un tale «mutar condizione»

(«...m'ucciderà, se io prima non muterò condizione») che dobbiamo leggere nell'idillio *L'infinito*. Il rovesciamento, attraverso il quale il pensiero si trasforma da crudele padrone in un dolce avere, ha, nell'idillio, la figura di un naufragio. Questo «dolce» naufragio del pensiero ha luogo in un «questo», che indica, ora, la stessa «immensità», che, all'inizio dell'idillio, l'infrangersi dell'abitudine aveva spalancato nel luogo del linguaggio. Il pensiero naufraga in ciò di cui si dà pensiero: l'aver-luogo - introvabile - del linguaggio. Ma l'annegare del pensiero in « questo » mare permette ora di far ritorno al «sempre caro» del primo verso, alla dimora abituale da cui l'idillio aveva preso le mosse. Il viaggio - che si compie nel «piccolo poema» dell'*Infinito* (idillio vuol dire: «piccola forma») — è veramente più breve di qualunque tempo e di qualunque misura, perché conduce nel cuore dello Stesso. Esso muove da un'abitudine e fa ritorno alla stessa abitudine. Ma, in questo viaggio, l'esperienza dell'evento di parola, che aveva aperto al pensiero il suo inaudito silenzio e i suoi spazi interminati, cessa di essere un'esperienza negativa. Il luogo del linguaggio è ora veramente perduto per sempre; per sempre, cioè una volta per tutte. Il pensiero, nel suo naufragio, ha comprato, ha, cioè, pareggiato, ricondotto allo Stesso, le dimensioni negative dell'evento di linguaggio, il suo esser-stato e il suo avvenire, il silenzio e la voce, l'essere e il nulla; e, nell'estinguersi del pensiero, nello stremarsi della dimensione dell' *essere*, emerge per la prima volta nella sua semplice chiarezza la figura dell' *avere* dell'uomo: *l'aver sempre caro* come dimora abituale, come *ethos* dell'uomo.

Excursus 6 (fra la settima e l'ottava giornata)

La pertinenza essenziale del nulla e della negatività al linguaggio e alla temporalità è già perfettamente espressa in un passo di un manoscritto leonardesco (Cod. Arundel, f. 131r), col quale ogni pensiero della negatività deve necessariamente tornare a misurarsi:

Infra le magnitudine delle cose che sono infra noi, l'essere del nulla tiene il principato e 'l suo ufizio s'astende infra le cose che non anno l'essere, e la sua essentia risiede a presso del tempo, infra 'l preterito e 'l futuro, e nulla possiede del presente.

Un altro frammento dello stesso foglio contiene una stesura diversa, che principia:

Quello che è detto niente si ritrova solo nel tempo e nelle parole...

L'essere del nulla, in quanto appartenente al tempo e al linguaggio, è pensato qui come la grandezza fondamentale («tiene il principato»). Inoltre gli enti logico-temporali (come «cose che non anno l'essere») sono opposti agli enti naturali, perché, non avendo in essi luogo, sono fondati e contenuti nel nulla:

El nulla a presso di noi contiene in sé tutte le cose che non anno l'essere, e a presso del tempo risiede infra il preterito e 'l futuro e nulla possiede del presente, e a presso di natura non à loco (f. 132V).

Gli altri appunti dei fogli contengono riflessioni sui concetti di punto, linea, superficie, e mostrano la stretta connessione operativa — che non dovrebbe mai essere dimenticata — fra il nulla e i fondamentali concetti geometrico-matematici.

Ottava giornata

Proviamo, per un momento, a guardare indietro al cammino percorso. Muovendo dall'esperienza del *Da-Sein* (essere-il-ci) in Heidegger e da quella del *das Diese nehmen* (prendere il Questo) in Hegel, abbiamo visto che la negatività, alla quale entrambe introducono e «iniziano» l'uomo, ha il suo fondamento nel rimando degli *shifters* *Da* e *Diese* al puro aver-luogo del linguaggio, distinto da ciò che, in questo aver-luogo, viene formulato in proposizioni linguistiche. Questa dimensione - che coincide con quella che la linguistica moderna definisce attraverso il concetto di enunciazione, ma che, nella storia della metafisica, costituisce fin dall'inizio la sfera di significato della parola *essere* — ha il suo fondamento ultimo in una Voce. Ogni *shifter* ha la struttura di una Voce. La Voce, che è qui presupposta, è, però, definita attraverso una duplice negatività: da una parte essa è, infatti, supposta solo come voce tolta, come esser-stato della φωνή naturale, e questo togliersi è l'articolazione originaria (οφθρον, γράμμα) in cui si compie il passaggio dalla φωνή al λόγος, dal vivente al linguaggio; dall'altra, questa Voce non può essere detta dal discorso del quale *mostra* l'aver-luogo originario. Che l'articolazione originaria del linguaggio possa aver luogo solo in una doppia negatività, ciò significa che il linguaggio è e non è la voce dell'uomo. Se il linguaggio fosse immediatamente la voce dell'uomo, come il raglio è voce dell'asino e il frinito è voce della cicala, l'uomo non potrebbe *essere-il-ci* né *prendere il Questo*, non potrebbe, cioè, mai far esperienza dell'aver-luogo del linguaggio e dell'aprirsi dell'essere. Ma se, d'altra parte (come mostrano la dialettica heideggeriana di *Stimmung* e *Stimme* e la figura hegeliana della Voce della morte), l'uomo non avesse radicalmente voce (nemmeno una Voce negativa), verrebbe parimenti meno ogni *shifter* e ogni possibilità di indicare l'evento di linguaggio. Una Voce — una voce

silenziosa e indicibile - è lo *shifter* supremo che permette al pensiero di fare l'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio e di fondare, con ciò, la dimensione dell'essere nella sua differenza rispetto all'essente.

In quanto opera, attraverso la sua duplice negatività, l'articolazione originaria di φωνή e λόγος, la dimensione della Voce costituisce, inoltre, il modello secondo cui la cultura occidentale pensa uno dei propri problemi supremi: quello del rapporto e del passaggio fra natura e cultura, φύσις e λόγος. Questo passaggio è pensato già sempre come un ἄρθρον, un'articolazione, cioè come una discontinuità che è, insieme, una continuità, un togliersi che è, anche, un conservarsi (ἄρθρον come αρμονία, appartengono in origine al vocabolario della falegnameria: ἀρμόττω significa com-metto, unisco, come fa il falegname con due pezzi di legno). In questo senso, la Voce è veramente l'*armonia* invisibile di cui Eraclito dice che è più forte di quella visibile (ἄρμονίη αφανής φανερός κρείττων; fr. 54 Diels), perché, nella sua doppia negatività, opera la com-messura che costituisce il proprio di quel ζων λόγον έχων che è l'uomo. In questa definizione, l'εχειν, l'*avere* dell'uomo, che costituisce in unità la *dualità di vivente* e di linguaggio, è pensato, cioè, già sempre nel modo negativo di un αρθρον: l'uomo è quel vivente che si toglie e, insieme, si conserva - come indicibile - nel linguaggio: la negatività è il modo umano di *avere* il linguaggio. (Quando Hegel pensa il negativo come *Aufhebung*, ciò che egli pensa è, appunto, l'αρθρον come tale, la commessura invisibile *che è più forte di quella* visibile, perché costituisce la stessa intima pulsazione vitale - *Leben-puls* — di ogni esistente).

Il mitologema della Voce è, dunque, il mitologema originale della metafisica; ma, in quanto la Voce è anche il luogo originario della negatività, la negatività è inseparabile dalla metafisica. (Qui si fa evidente il limite di ogni critica della metafisica - e tali sono tanto la filosofia della differenza che il pensiero negativo e la grammatologia - che pensi di oltrepassarne l'orizzonte radicalizzando il problema della negatività e della in-fondatezza: ciò equivale, infatti, a pensare come superamento della metafisica una pura e semplice ripetizione del suo problema *fondamentale*).

In quanto l'esperienza di linguaggio della metafisica ha il

suo ultimo e negativo fondamento in una Voce, questa esperienza risulta sempre già scissa in due piani distinti: il primo, che può essere solo *mostrato*, corrisponde allo stesso aver-luogo del linguaggio dischiuso dalla Voce; il secondo è, invece, quello del discorso significante, cioè di ciò che è detto all'interno di questo aver-luogo.

La scissione del linguaggio in due piani irriducibili traversa tutto il pensiero occidentale, dall'opposizione aristotelica fra la prima οὐσία e le altre categorie (cui fa seguito quella — che segna profondamente l'esperienza greco-romana del linguaggio - fra *ars inveniendi* e *ars iudicandi*, fra topica e logica in senso stretto) fino alla dualità di *Sage* e *Sprache* in Heidegger e a quella di *mostrare* e *dire* in Wittgenstein. La struttura stessa della trascendenza - che costituisce il carattere decisivo della riflessione filosofica sull'essere - ha il suo fondamento in questa scissione: solo perché l'evento di linguaggio trascende già sempre ciò che è detto in questo evento, qualcosa come una trascendenza in senso ontologico può essere mostrata.

Anche la linguistica moderna riceve questa scissione come opposizione di *lingua* e *parola*, fra le quali (come mostrano tanto la riflessione dell'ultimo Saussure che quella di Benveniste sulla doppia significazione del linguaggio umano) non c'è passaggio. La dimensione negativa, che costituisce l'unico *shifter* possibile fra questi due piani e il cui luogo abbiamo rintracciato, nella storia della filosofia, nella Voce, è presente anche nella linguistica moderna attraverso il concetto di *fonema*, di questo ente puramente negativo e insignificante, che è, tuttavia, precisamente ciò che apre e rende possibile la significazione e il discorso. Ma proprio in quanto esso costituisce il fondamento negativo del linguaggio, il problema del *luogo* del fonema non può essere risolto nell'ambito della scienza del linguaggio e a ragione Jakobson, con uno scherzo pieno di serietà, lo rimandava all'ontologia. Come «suono della lingua» (cioè di qualcosa che, per definizione, non può aver suono), esso è singolarmente vicino all'idea heideggeriana di una «Voce senza suono» e di un «suono del silenzio»; e la fonologia, che si definisce come scienza dei suoni della lingua, si presenta come un perfetto analogo dell'ontologia, che, sulla base delle considerazioni precedenti, possiamo definire come «scienza della voce tolta, cioè della Voce».

Se torniamo, a questo punto, al problema da cui abbiamo preso le mosse, cioè a quella « relazione essenziale » fra linguaggio e morte, che « appare in un lampo, ma è ancora impensata » e che ci eravamo, pertanto, proposti di interrogare, possiamo forse tentare una prima risposta. La relazione essenziale fra linguaggio e morte ha — per la metafisica — il suo luogo nella Voce. *Morte e Voce hanno la stessa struttura negativa e sono metafisicamente inseparabili.* Fare esperienza della morte come morte significa, infatti, fare esperienza del togliersi della voce e del comparire, *in suo luogo*, di un'altra Voce (che si presenta nel pensiero grammaticale come γράμμα, in Hegel come Voce della morte, in Heidegger come Voce della coscienza e Voce dell'essere, nella linguistica come fonema) che costituisce l'originario fondamento *negativo* della parola umana. Fare esperienza della Voce significa, d'altra parte, diventar capaci di un'altra morte, che non è più semplicemente il decesso e che costituisce la possibilità più propria e insuperabile dell'esistenza umana, la sua *libertà*.

Qui la logica mostra - nell'orizzonte della metafisica - la sua originaria e decisiva connessione con l'etica. La Voce è, infatti, nella sua essenza, volontà, puro voler-dire. Il voler-dire, che è in questione nella Voce, non va, però, inteso in senso psicologico, non è qualcosa come un impulso né indica la volizione di un soggetto che abbia di mira un oggetto determinato. La Voce, lo sappiamo, non dice nulla, non vuole-dire alcuna proposizione significante: essa indica e vuole-dire il puro aver luogo del linguaggio, è, cioè, una dimensione puramente *logica*. Ma che cosa è in gioco, in questa volontà, perché essa abbia il potere di aprire all'uomo la meraviglia dell'essere e il terrore del nulla? La Voce non vuole al cuna proposizione e alcun evento; essa vuole *che il linguaggio sia*, vuole *l'evento originario*, che contiene la possibilità di ogni evento. La Voce è la dimensione etica originaria, in cui l'uomo pronuncia il suo *si* al linguaggio e consente che esso abbia luogo. Consentire (o rifiutarsi) al linguaggio non significa, qui, semplicemente parlare (o tacere). Consentire al linguaggio significa far sì che, nell'esperienza abissale dell'aver-luogo del linguaggio nel togliersi della voce, si apra all'uomo un'altra

Voce e, con questa, la dimensione dell'essere e, insieme, il rischio mortale del nulla. Consentire all'aver-luogo del linguaggio, ascoltare la Voce, significa, perciò, anche consentire alla morte, essere capaci di morire (*Sterben*) piuttosto che semplicemente decedere (*ableben*).

Per questo la Voce, l'elemento *logico* originario, è anche, per la metafisica, l'elemento *etico* originario: la libertà, l'*altra* voce e l'*altra* morte — la Voce della morte, potremmo dire, per esprimere l'unità della loro articolazione - che fa sì che il linguaggio sia il *nostro* linguaggio e il mondo sia il *nostro* mondo e costituisce, per l'uomo, il negativo fondamento del suo essere *libero* e *parlante*. Nell'orizzonte della metafisica, il problema dell'essere non è, pertanto, in ultima istanza, separabile da quello della volontà, così come la logica non è separabile dall'etica.

È a questa originaria e insuperabile connessione che si deve tanto, nella *Politica* di Aristotele, la situazione del problema etico-politico nel passaggio dalla φωνή al λόγος:

λόγον δέ μόνον ἄνθρωπος ἔχει των ζώων. ἡ μὲν οὖν φωνή τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διό καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυδ'ιν, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνει ν ἄλλήλοις), δ δέ λόγος ἐπὶ τοῦ δηλοῦν ἐστὶ το συμφέρον καὶ τό βλαβερόν, ὥστε καὶ το δίκαιον καὶ το ἀδίκον. τοῦτο γάρ πρὸς τάλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, το μόνον ἀγαθοῦ καὶ καποῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ των ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν, ἡ δέ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

[Solo l'uomo, dei viventi, ha il linguaggio. La voce, infatti, è segno del dolore e del piacere, e, per questo, essa appartiene anche agli altri viventi (la loro natura, infatti, è giunta fino ad avere sensazione del dolore e del piacere e a significarseli vicendevolmente), ma il linguaggio è per manifestare il conveniente e lo sconveniente, così come anche il giusto e l'ingiusto; questo è proprio degli uomini rispetto agli altri viventi, solamente l'aver sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose dello stesso genere, e la comunità di queste cose fa l'abitazione e la città] (12530,

quanto, nella *Critica della Ragion pratica*, la caratterizzazione della volontà etica come «*ragion pura pratica*» e, nelle schellinghiane *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, il presentarsi dell'essere, nella sua abissalità, come volontà («In ultima e suprema istanza non si dà altro essere che volere. Il volere è l'essere originario [*Ursein*] e a esso soltanto si adattano i predicati di questo: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoassentimento. Tutta la filosofia cerca soltanto di trovare questa suprema espressione») e questa volontà, a sua volta, come volontà che non vuole nulla.

Solo quando la decisiva connessione di logica e etica che si esprime in questi tre testi sarà stata, nell'orizzonte della metafisica, pensata fino in fondo, cioè fino al senza fondo da cui chiama la Voce senza suono di Sigé, sarà possibile — se sarà possibile — pensare al di là di quell'orizzonte, cioè al di là della Voce e della sua negatività. Il fondamento comune tanto della logica che dell'etica resta, infatti, per la metafisica, un fondamento negativo. Per questo, ogni comprensione della logica deve necessariamente urtarsi, in ultima istanza (il pensiero di Wittgenstein lo mostra chiaramente), a un problema etico, che resta, per essa, in formulabile; e, allo stesso modo, nell'orizzonte della metafisica, l'etica — che compie l'esperienza che la logica non può che mostrare — deve, alla fine, urtarsi a un problema logico, cioè a un'impossibilità di dire. *L'unità originaria di logica e etica è, per la metafisica, una sigetica.*

Se la relazione fra linguaggio e morte «resta impensata», ciò è, dunque, perché la Voce — che costituisce la possibilità di questa relazione — è l'impensabile, su cui la metafisica fonda ogni possibilità di pensiero, l'indicibile, su cui si fonda tutto il suo dicibile. La metafisica è *pensiero e volontà dell'essere*, cioè *pensiero e volontà della Voce* (o pensiero e volontà della morte); ma questo «pensiero» e questa «volontà» devono necessariamente restare noli tematizzati, perché possono esserlo solo sul modo della più estrema negatività¹.

È qui che la tradizione della filosofia occidentale mostra il suo nesso originario con l'esperienza tragica. Già all'aurora del pensiero greco, l'esperienza umana del linguaggio (l'esperienza, cioè, dell'uomo in quanto è, insieme, *vivente e parlante*, un essere naturale e un essere logico) era apparsa, nello spettacolo tragico, necessariamente scissa in un conflitto insanabile. Nell'*Oresteia*, questo conflitto si manifesta come contrasto fra la voce del sangue, che ha la sua espressione nel canto delle Erinni (questo «canto funebre senza lira», *ἀνευ λύρας ... θρήνον*, che il cuore «ha appreso da solo», *αὐτοδίδακτος*, in opposizione al linguaggio che si apprende da altri; *Agam.*, vv. 990-93) e il *λόγος*, la parola che discute e persuade, impersonata da Atena e da Zeus Agoraios, Zeus della parola liberamente scambiata in pubblico. La conciliazione fra queste due «voci», ciascuna delle quali si presenta come un diritto (una *dike*) e un destino (una *moira*), è certamente, secondo l'interpretazione tradizionale, il tema della trilogia eschilea; ma decisivo è, qui, che, nel contrasto fra queste due voci, in nessuna delle quali l'eroe può riconoscersi pienamente, la dimensione propriamente tragica emerge come un'impossibilità di dire:

Εἰ δέ μή τεταγμένα
μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν
εἶργε μή πλεον φέρειν,
προφθάσασα καρδίᾳ
γλώσσαν ἂν τάδ' ἐξέχει·

[Se la *moira* assegnata dagli dei non impedisse alla *moira* di portare di più, il cuore, prevenendo la lingua, proferirebbe tali cose...] (*Agam.*, vv. 1025-29).

È in questo silenzioso *non liquet*, e non in una positiva conciliazione, che dobbiamo vedere, secondo la profonda intuizione di Rosenzweig e di Benjamin, l'essenza del dialogo tragico («Il tragico - scrive Rosenzweig - si è creato la forma del dialogo per poter rappresentare il silenzio»). Se vi è conciliazione fra le due «*moire*» dell'uomo, fra φύσις e λόγος, fra la sua voce e il suo linguaggio, essa può consistere soltanto nel silenzio. (Qui dobbiamo vedere, forse, l'origine dell'accusa,

mossa a Eschilo, di aver svelato, con le sue tragedie, i misteri di Eieusi; cfr. Arist., *Eth. Nic. IIIa*).

Nell'*Edipo tiranno* sofocleo, la scissione in cui è sempre già presa ogni parola umana appare nel modo più chiaro. In quanto è il *vivente* che ha il *linguaggio* e, come tale, è sottoposto a un duplice destino, l'uomo non può *sapere* tutto ciò che dice ed è esposto, se *vuole* saperlo, alla possibilità dell'errore e della υβρις. La parola diventa ora il luogo di un conflitto fra ciò che si può con-sapere in ciò che si dice e ciò che necessariamente si dice senza sapere: e il destino si presenta proprio come quella parte del linguaggio che l'uomo, per la sua duplice *moira*, non può con-sapere. Così Edipo, nel momento in cui, mosso dalla volontà di «indagare ogni parola» (πάντα γάρ σκοπῶ λόγον, v. 291), crede di star affermando la propria innocenza e di conoscere il limite del proprio con-sapere (συνειδεναι), proferisce, invece, la propria condanna:

ἐκεύχομαι δ', οἴκοσιν εἰ ξυνέστιος
έν τοῖς έμοῖς γένοιτ' έμοῦ ξυνειδότος,
παθεῖν άπερ τοῖσδ' άρτίως ήρασάμην.

[A me stesso augurerei, se l'uccisore fosse ospite nella mia casa e io lo consapessi (ξυνειδότος), di subire la pena di quella stessa maledizione che ho appena scagliato contro gli altri] (vv. 249-51).

Credendo di aver sciolto l'enigma del linguaggio e di detenere, così, una «tecnica che va oltre ogni tecnica» (τέχνη τέχνης ύπερ-φέρουσα; v. 380), egli si trova alla fine confrontato all'enigma della propria nascita, della propria φύσις, e soccombe di fronte ad esso. Ed è nelle parole del coro dell' *Edipo a Colono* che dobbiamo vedere la quintessenza dell'esperienza tragica del linguaggio:

Μή φῦναι τον άπαντα νι-
κά λόγον· τό δ', έπεί φανη),
βηναι πείθεν οθεν περ ή-
κει, πολύ δεύτερον, ώς τάχιστα.

[Non esser nato vince ogni parola; ma, essendo venuto alla

luce, la cosa migliore è tornare al più presto là, da dove si è venuti] (vv. 1224-27).

Solo un μή φῦναι, un non esser nati, un non aver natura (φύσις), potrebbe vincere il linguaggio e permettere all'uomo di sciogliersi dalla colpa che si costituisce nel nesso destinale di φύσις e λόγος, di vivente e linguaggio; ma, poiché questo è, appunto, impossibile, poiché l'uomo è un *nato*, ha nascita e natura, la cosa migliore è, per lui, far ritorno al più presto là da dove è venuto, risalire oltre la nascita attraverso l'esperienza silenziosa della morte (nei versi precedenti, la morte è definita: « senza canti, senza lira, senza danza» (ἀνυμέναιος, αλυρος, άχορος).

La filosofia, con la sua ricerca di un'altra voce e di un'altra morte, si presenta, appunto, come una ripresa e, insieme, un superamento della sapienza tragica: essa cerca di dar voce all'esperienza silenziosa dell'eroe tragico e di costituirla, in questo modo, a fondamento della dimensione più propriamente umana.

E' in questo contesto che dobbiamo guardare all'apparizione nei tragici del tema della συνείδησής, della *con-scientia*. Il termine συνείδησής (come quello affine σύννοια) indica un «consapere con se stessi» (συνειδέναι έαυτω) è l'espressione che s'incontra nei testi di Sofocle e di Euripide, come anche in Aristofane e, nella testimonianza più antica, in Saffo) che ha fin dall'inizio una connotazione etica, in quanto ha, in genere, per oggetto una colpa (o un'innocenza) ed è accompagnato da un *pathos*:

Τί χρήμα πάσχεις; τις σ' άπόλλυσιν νόσος;
Ἡ σύνεσής, οτι σύννοϊδα δειν' εἴργασμένος.

[Che cosa soffri? quale male ti distrugge? — La coscienza, perché io con-so (con me stesso) di aver compiuto qualcosa di terribile] (Eur., Or, vv. 395-96).

Ma importante è che questo con-sapere - che, come tale, implica necessariamente un riferimento alla sfera del λόγος — appare, invece, fin dall'inizio, muto e si manifesta in un angoscioso silenzio. Nell'*Eunomia* di Solone, che è fra i più

antichi documenti in cui compaia il verbo συνειδέναι, il carattere *etico* e, insieme, *silenzioso* di questo consapere (che è qui riferito alla stessa Dike) è già presente:

ή σιγώσα σύννοιδε τά γιγνόμενα πρό τ' έόντα,
τω δέ χρόνω πάντως ήλθ' άποτεισαμένη.

[(Dike) tacendo con-sa le cose avvenute e passate e, al tempo opportuno, sopravviene in ogni caso a punire],

E, nel *Prometeo incatenato* eschileo, la σύννοια dell'eroe si manifesta come esperienza silenziosa che «divora il cuore» :

μή τοι χλιδή δοκεΐτε μηδ' αυθάδια
σιγάν με· σύννοια δέ δάπτομαι κέαρ,
ορών έμαυτόν ώδε προυσελούμενον.

[Non crediate che io taccia per superbia o per arroganza; è per la con-sapevolezza che mi divoro il cuore, vedendo me stesso così oltraggiato] (vv. 436-38).

Così essenziale è, a questo con-sapere, il silenzio, che spesso esso è attribuito a un oggetto inanimato (nel Filottete sofocleo, vv. 1081-85, a con-sapere con l'eroe è l'antro roccioso in cui egli giace; nell'*Elettra*, vv. 92-95, a con-saper il dolore dell'eroina è il «letto insonne»); e quando, troppo avventatamente, viene tradotto in parole, come nei versi citati dell'*Edipo tiranno*, esso apre il varco da cui minaccia la ύβρις. Perfettamente coerente con questi dati della tragedia, è la definizione della coscienza (σύννομα) che incontriamo in uno degli όροι platonici: διάνοια μετά λύπης άνευ λόγου, «pensiero con dolore senza discorso» (che, se ben si riflette, è quasi la descrizione heideggeriana della Voce della coscienza).

È questa muta e angosciata coscienza, questa *sigetica* che si apre fra l'esser-nato dell'uomo e il suo essere parlante, che la filosofia, raccogliendo così l'esigenza più profonda dello spettacolo tragico, pone come fondamento tanto della logica che dell'etica. Non è questo il luogo di seguire lo svolgimento del concetto di συνείδησις nel pensiero greco post-tragico e di mostrare come, già in Socrate, essa divenga un elemento

«demonico» e acquisti una voce propria δαμόνιον[τι], φωνή τις, Ap. 31d) e come, nella Stoa, divenuta «retta coscienza» (ὀρθή συνείδησις), essa rappresenti ora per l'uomo la certezza suprema; importante è, qui, osservare che la «coscienza» della filosofia occidentale poggia originalmente su un fondamento muto (su una Voce) e di questo silenzio non potrà mai venire a capo fino in fondo. Stabilendo con rigore i limiti di ciò che può essere conosciuto in ciò che si dice, la logica raccoglie questa Voce silenziosa e ne fa il negativo fondamento di ogni sapere; l'etica, per parte sua, la sperimenta come ciò che deve necessariamente restare non detto in ciò che si dice. In entrambi i casi, tuttavia, il fondamento ultimo resta rigorosamente informulabile.

Se questa Voce è il fondamento mistico su cui poggia tutta la nostra cultura, la sua logica come la sua etica, la sua teologia come la sua politica, il suo sapere come la sua follia, allora il mistico non è qualcosa in cui possa trovar fondamento un altro pensiero, che provi a pensare al di là dell'orizzonte della metafisica, nel cui estremo confine — il nichilismo — ancora ci muoviamo; esso non è che il fondamento indicibile, cioè negativo, dell'onto-teo-logica e solo una liquidazione del mistico potrebbe sgombrare il campo a un pensiero (a una parola) che pensasse (parlasse) al di là della Voce e della sua *sigetica*: che dimorasse, cioè, non su fondamenti indicibili, ma nella in-fanzia dell'uomo.

Forse il tempo delle cose assolutamente dicibili, del cui estremo furore nichilistico ci è dato oggi di fare esperienza, il tempo in cui tutte le figure dell'indicibile e tutte le maschere dell'onto-teo-logica sono state *liquidate*, cioè sciolte e pagate in parole che mostrano ora semplicemente il nulla su cui si fondano; il tempo in cui tutta l'esperienza umana del linguaggio è stata ricondotta all'ultima realtà negativa di un volere che vuole-dire nulla, forse questo tempo è anche quello in cui può ridiventare visibile la dimora in-fantile (in-fantile, cioè senza volontà e senza Voce e, tuttavia, *etica*, abituale) dell'uomo nel linguaggio.

Si dà, all'interno della metafisica, un tentativo di pensare il proprio impensabile, di cogliere, cioè, lo stesso fondamento

negativo? Abbiamo visto che l'apertura originale del linguaggio, il suo aver-luogo, che schiude all'uomo l'essere e la libertà, non può essere detta, a sua volta, nel linguaggio. Solo la Voce ne mostra, in una muta meraviglia, il luogo inaccessibile e pensare la Voce è, perciò, necessariamente il compito supremo della filosofia. In quanto la Voce è, però, ciò che sempre già scinde ogni esperienza di linguaggio e struttura originariamente la differenza di mostrare e dire, essere e essente, mondo e cosa, cogliere la Voce può significare soltanto pensare al di là di queste opposizioni: pensare, cioè, l'Assoluto. L'Assoluto è il modo in cui la filosofia pensa il proprio fondamento negativo. Nella storia della filosofia esso riceve vari nomi: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Platone, θεωρία, νοήσεως νόησις in Aristotele, *Uno* in Plotino, *Indifferenza* in Schelling, *Idea assoluta* in Hegel, *Ereignis* in Heidegger: ma, in ogni caso, il pensiero dell'Assoluto ha la struttura di un processo, di un uscire da sé che deve traversare un negativo e una scissione per far ritorno al proprio luogo.

Il verbo *solvo*, da cui il termine Assoluto deriva, si lascia analizzare in *se-luo*. Il gruppo del riflessivo * *se* indica, nelle lingue indoeuropee, ciò che è proprio (*suus*): tanto ciò che è proprio di un gruppo, nel senso di *con-suetudo*, *suesco* (gr. εθος, «costume, abitudine», ted. *Sitte*), quanto ciò che sta a sé, separato, come in *solus*, *sed*, *secedo*. Il verbo *solvo* indica, quindi, l'operazione di sciogliere (*luo*) che conduce (o riconduce) qualcosa al proprio * *se*, cioè al *suus* come al *solus*, sciogliendolo - *assolvendolo* - da ogni legame e da ogni alterità. La preposizione *ab*, che esprime l'allontanamento, il muovere da..., rafforza ancora questa idea di un processo, di un viaggio che proviene, si separa da qualcosa e muove, o fa ritorno, verso qualcosa.

Pensare l'assoluto significa, allora, pensare ciò che, attraverso un processo di « assoluzione », è stato ricondotto a ciò che gli è più proprio, a se stesso, alla sua *solitudine* come alla sua *consuetudine*. L'Assoluto implica, perciò, sempre un viaggio, un abbandono del luogo originario, un'alienazione e un esser-fuori. Se l'Assoluto è il pensiero supremo della filosofia, allora questa è veramente, nelle parole di Novalis, nostalgia (*Heimweh*), cioè «desiderio di essere a casa in ogni luogo » (*Trieb überall zu Hause zu sein*), di riconoscer-sé

nell'esser-altro. La filosofia, cioè, non è a casa fin dall'inizio, non è originariamente in possesso di sé, e deve, perciò, ritornare in sé. Quando Hegel pensa l'Assoluto come risultato (*Resultat*), egli non fa che pensare fino in fondo l'essenza stessa dell'Assoluto: questo, in quanto implica un processo di «assoluzione», un'es-per-ienza e un ritorno, è sempre risultato, è solo alla fine là dove era stato in principio.

La parola, che vuole cogliere la Voce come Assoluto, che vuole, cioè, *essere* nel proprio luogo originario, deve, pertanto, esserne già uscita, assumere e riconoscere il nulla che è nella voce e, traversando il tempo e la scissione che le si rivela nel luogo del linguaggio, far ritorno a se stessa e, assolvendosi dalla scissione, essere alla fine là dove, senza saperlo, era già stata in principio, cioè presso la Voce.

La filosofia è questo viaggio, questo νόστος da sé a se stessa della parola umana che, abbandonando la propria dimora abituale nella voce, si apre al terrore del nulla e, insieme, alla meraviglia dell'essere e, divenuta discorso significante, ritorna alla fine, come sapere *assoluto*, nella Voce. Solo in questo modo il pensiero è, alla fine, presso di sé, «assolto» della scissione che lo minacciava là dove esso sempre già era. Solo nell'Assoluto la parola, che ha fatto esperienza del «dolore della casa» (*Heimweh*) e del «dolore del ritorno» (νόστος-αλγία), che ha fatto, cioè, l'esperienza del negativo che sempre già regnava nella propria dimora abituale, raggiunge ora veramente il proprio inizio, è presso la Voce.

Dimora abituale, abitudine si dicono, in greco, ἦθος. L'*ethos* dell'uomo, la sua dimora abituale è, dunque, per la filosofia, sempre già scissa e minacciata da un negativo. Una delle più antiche testimonianze, in cui la filosofia occidentale si dà pensiero dell'*ethos*, caratterizza in questo modo la dimora abituale dell'uomo:

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (Er., fr. 119 Diels).

Δαίμων non indica qui semplicemente una figura divina. Pensato secondo il suo etimo, che lo riconduce al verbo δαίωμαi, lacerare, divido, δαίμων significa: il laceratore, colui che scinde e divide.

Il frammento di Eraclito deve, allora, essere tradotto:

«L'*ethos*, la dimora abituale, è, per l'uomo, ciò che lacera e divide». L'abitudine, la dimora in cui egli sempre già è, è, per l'uomo, il luogo di una scissione; essa è ciò che egli non può mai afferrare senza riceverne una lacerazione e uno screzio, il luogo in cui non può mai essere veramente *fin dall'inizio*, ma può soltanto, *alla fine*, far ritorno. È questa scissione demonica, questo δαίμων che minaccia l'uomo nel cuore stesso del suo *ethos*, della sua dimora abituale, che la filosofia ha sempre da pensare e da «assolvere». Per questo, la filosofia deve necessariamente avere il suo principio nella «meraviglia», deve, cioè, sempre già uscire dalla sua abitudine, sempre già alienarsi e de-cidersi da essa, per potervi poi far ritorno, traversandone la negatività e assolvendola dalla scissione demonica. Filosofo è colui che, essendo stato sorpreso dal linguaggio, essendo cioè uscito dalla sua dimora abituale nel la parola, deve ora tornare là dove il linguaggio gli è avventilo, deve, cioè, «sorprendere la sorpresa», essere a casa nella meravi glia e nella scissione. La filosofia, quando vuole far ritorno nella sua ἀρχή, non può che cogliere l' aver-luogo del linguaggio in una Voce, in un negativo, cioè il δαίμων stesso come ἦθος, la scissione stessa come apparenza (*Erscheinung*) dell'Assoluto: ciò che essa ha da cogliere è, in ultima analisi, soltanto uno spossessa-mento e una fuga.

Ma — chiediamo ora — la Voce e la sua negatività rendono veramente giustizia all'*ethos* dell'uomo? Se il ritorno è il problema supremo della filosofia, che ne é di ciò cui essa deve, alla fine, far ritorno?

Il verbo *tornare* deriva da *tornio* (gr. τόρνιος), dal nome, cioè, del semplice strumento del falegname che, girando in tondo e tornando sempre su se stesso, usa e consuma (τόρνιος appartiene alla stessa radice di τέρω, uso, come il verbo latino *terro* e l'aggettivo italiano *trito*) ciò che lavora fino a ridurlo in un cerchio perfetto. Come dobbiamo pensare, allora, il tornare su se stesso, il girare in tondo dell'essere e della verità? A che cosa fa ritorno la parola umana? Veramente soltanto a ciò che è già stato? E se ciò che è sempre già stato è, nelle parole di Hegel, un non-essere (*gewesen ist kein Wesen*), allora l'*ethos*, la dimora abituale a cui la parola fa ritorno non sarà necessariamente al di là dell'essere e della sua Voce?

È possibile che l' *essere* (l'onto-teo-logica con la sua

negatività) non sia all'altezza del semplice mistero dell' *avere* dell'uomo, della sua *abitazione* come della sua *abitudine*? E se la dimora a cui facciamo ritorno al di là dell'essere, non fosse né un luogo iperuranio né una Voce, ma semplicemente le *trite* parole che *abbiamo*?

Per questo, giunti ora al termine della nostra ricerca, che ci ha portati a identificare nel silenzio della Voce il mitologema originale della metafisica, possiamo leggere un testo, in cui Nietzsche sembra voler mettere in scena, in un breve monologo tragico, la fine della filosofia e l'inizio della sua «posterità», e in cui Edipo, l'eroe tragico per eccellenza, si presenta, perciò, anche come «l'ultimo filosofo». Si tratta di un frammento del 1872, che porta il titolo *Ödipus* e il sottotitolo: *Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Pragment aus der Geschichte der Nachwelt.*

Io mi chiamo l'ultimo filosofo, perché sono l'ultimo *uomo*. Nessuno parla con me tranne io stesso, e la mia voce mi giunge come quella di un morente. Con te, diletta voce, con te, ultimo fiato di ricordo di ogni umana felicità, lascia che io stia con te ancora un'ora soltanto, attraverso te io inganno la solitudine e mi lascio illudere nella molteplicità e nell'amore, perché il mio cuore rifiuta di credere che l'amore sia morto, esso non sopporta il brivido della più solitaria delle solitudini e mi costringe a parlare come se io fossi due.

Mi ascolti ancora, mia voce? Tu sussurri maledicendo? Potesse almeno la tua maledizione fare a pezzi le viscere di questo mondo! Ma esso vive ancora e solo mi guarda più splendente e più freddo con le sue stelle spietate, esso vive, stupido e cieco come sempre, e solo *uno* muore, l'uomo.

E pure! Io ti ascolto ancora, voce diletta! Muore anche un altro oltre me, l'ultimo uomo, in questo universo: l'ultimo sospiro, il *tuo* sospiro muore con me, il lungo ahi! ahi! sospirato su di me, l'ultimo degli uomini di dolore, Edipo.

Anche in questo testo, esperienza della morte e esperienza della Voce sono strettamente congiunte. Nella morte, Edipo, l'ultimo filosofo, scopre la «più solitaria delle solitudini», il suo

essere assolutamente solo nel linguaggio di fronte al mondo e alla natura («nessuno parla con me, tranne io stesso»); e, anche qui, nell'estrema negatività, l'uomo ritrova una Voce, un «ultimo fiato di ricordo», che gli restituisce un passato e interviene a salvarlo dalla solitudine, costringendolo a parlare.

La filosofia è questo dialogo dell'uomo - il *parlante* e il *mortale* — con la sua Voce, questo strenuo ritrovare la Voce — e, con essa, una memoria — di fronte alla morte, assicurando così al linguaggio il suo luogo. La Voce è il muto compagno etico che corre in soccorso del linguaggio nel punto in cui esso rivela la sua in-fondatezza. Tacendo, col suo «fiato», essa assume quest'assenza di fondamento e gli dà luogo.

Nel soliloquio di Edipo, tuttavia, la Voce è, alla fine, solo una «maledizione» impotente e un'illusione, che, come tale, deve anch'essa perire. Molti anni dopo, un frammento del 1886-87 sembra rispondere all'illusione dell'ultimo filosofo in una prospettiva in cui non si ode più alcuna Voce e ogni legame con la figura del vivente è ormai reciso:

Non sentire — scrive Nietzsche — dopo un tale appello dal profondo dell'anima, nessuna voce di risposta, è una esperienza *terribile*, che può distruggere l'uomo più duro : in me ha reciso tutti i legami con gli uomini vivi.

Con la definitiva morte della Voce, anche la filosofia — il soliloquio di Edipo — deve aver fine. Il pensiero, che pensa dopo la fine della filosofia, non può essere ancora pensiero della Voce, dell'aver-luogo del linguaggio nella Voce. Questo pensiero non può, però, nemmeno essere pensiero della morte della Voce. Solo se la voce umana non è semplicemente morta, ma non è mai stata, solo se il linguaggio non rimanda più ad alcuna Voce (e, quindi, nemmeno a un γράμμα, cioè a una voce tolta), diventa possibile per l'uomo un'esperienza della parola che non sia segnata dalla negatività e dalla morte.

Che cosa sia un linguaggio senza Voce, una parola che non si fondi più su alcun voler-dire, è quanto certamente dobbiamo ancora imparare a pensare. Ma, altrettanto certamente, col venir meno della Voce, deve venir meno anche quella «relazione essenziale » fra linguaggio e morte che domina, non pensata, la storia della metafisica. L'uomo, in quanto parla,

non è più necessariamente il mortale, colui che ha la «facoltà della morte» ed è rivendicato da essa, né, in quanto muore, è necessariamente il parlante, colui che ha la «facoltà del linguaggio» e ne è rivendicato. Stare nel linguaggio senza esservi chiamato da alcuna Voce, semplicemente morire senza essere chiamati dalla morte, è, forse, l'esperienza più abissale; ma questa è precisamente, per l'uomo, anche l'esperienza più *abituale*, il suo *ethos*, la sua dimora che, nella storia della metafisica, si presenta sempre già demonicamente scissa in vivente e linguaggio, natura e cultura, etica e logica, ed è, perciò, attingibile solo nell'articolazione negativa di una Voce. E, forse, solo a partire dall'eclissi della Voce, dal non aver più luogo del linguaggio e della morte nella Voce, diventa possibile per l'uomo un'esperienza del proprio *ethos* che non sia più semplicemente una sigetica. Forse l'uomo — l'animale cui non sembra incombere alcuna natura e alcuna identità specifica — deve fare ancora più radicalmente l'esperienza della sua povertà. Forse l'uomo è ancora più povero di quanto si sia scoperto, nel punto in cui giunse ad attribuirsi l'esperienza della negatività e della *morte come* specifico patrimonio antropogenetico e a fondare su di essa ogni comunità e ogni tradizione.

Alla fine dell'*Edipo a Colono*, quando è giunto per l'eroe, ormai completamente rasserenato, il momento di morire, egli fa giurare a Teseo, che l'accompagna in quegli ultimi istanti, che nessun mortale «proferirà voce» sulla sua tomba (μήτ' ἐπιφωνεῖν μηδένα θνητῶν | θήκην...; vv. 1762-63). Se Teseo rispetterà questo voto, egli avrà «un paese per sempre senza dolore» χώραν ... αἶέν αλυπον; v. 1765). Spezzando il legame fra linguaggio e morte, Edipo — «l'ultimo degli uomini di dolore» — pone fine alla catena della colpa tragica che si trasmette interminabilmente nel nesso fra le due moire dell'uomo.

Secondo l'insegnamento della sapienza tragica, questa separazione può aver luogo solo nella morte; tuttavia, qui, non si ode, nella morte, alcuna voce, nemmeno la Voce silenziosa della coscienza tragica: piuttosto si apre all'uomo un «paese per sempre senza dolore», mentre, al di là del lamento, si disegna la figura di un «avere» che tiene definitivamente l'intera storia in sua balia:

Ἀλλ' ἀποπαύετε μὴδ' ἐπὶ πλείῳ
θρήνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἐχει τάδε κύρος.

[Ma cessate e più non risvegliate il lamento: interamente infatti un avere tiene queste cose].

Questa χώρα, questo paese senza dolore, in cui nessuna voce è proferita nella morte, è, forse, ciò che, al di là della Voce, resta da pensare come la dimensione più propriamente umana, l'unica in cui sia possibile per l'uomo qualcosa come un μή φῦναι, un non esser nato e un non aver natura. Lo stesso paese che una poe sia di Klee, cioè di un poeta che diceva di avere fra i non-nati la sua dimora, chiama col nome *Elend* (misericordia; ma, secondo l'etimo - cfr. *alius* - « un'altra terra ») :

Land ohne Band,
neues Land,
ohne Hauch
der Erinnerung,
mit dem Rauch
von fremden Herd.
Zügellos !
wo mich trug
keiner Mutter Schoß.

[Paese senza catene,
nuova terra
senza il fiato
del ricordo, col fumo
di un focolare straniero.
Senza redini!
Dove non mi ha portato
il grembo di nessuna madre].

La geografia — e la politica — di questo paese, dove l'uomo non è stato portato da una nascita e in cui egli non ha più la figura del mortale, superano i limiti che ci eravamo proposti

per questo seminario. Tuttavia l'esperienza di linguaggio che qui si compie, non potrà più avere la forma di un viaggio che, separandosi dalla propria dimora abituale e traversando la meraviglia dell'essere e il terrore del nulla, fa ritorno là dov'era già stato in origine; piuttosto qui la parola, come nei versi di un grande poeta italiano nostro contemporaneo, fa ritorno a ciò che non è mai *stato* e a ciò che non ha mai lasciato e ha, pertanto, la semplice figura di un'abitudine:

Sono tornato là
dove non ero mai stato.
Nulla, da come non fu, è mutato.
Sul tavolo (sull'incerato
a quadretti) ammezzato
ho ritrovato il bicchiere
mai riempito. Tutto
è ancora rimasto quale
mai l'avevo lasciato.

Excursus 7 (dopo l'ultima giornata)

Se la Voce indica l'aver-luogo del linguaggio come tempo, se pensiero è quell'esperienza di linguaggio che, in ogni proposizione e in ogni detto, fa esperienza dello stesso aver-luogo del linguaggio — pensa, cioè, l'essere e il tempo, nel loro coappartenersi nella Voce — com'è possibile pensare la Voce in se stessa, pensare il tempo assoluto? Nella risposta a queste domande è possibile cogliere la prossimità e, insieme, la divergenza del pensiero hegeliano dell'Assoluto e del pensiero dell'Ereignis in Heidegger.

Alla fine delle lezioni jenesi del 1805-806, Hegel esprime il suo atteggiamento rispetto a questo «pensiero del tempo» ("Gedanke der Zeit). Il sapere della filosofia, cioè il sapere assoluto, è, egli scrive, «l'immediatezza ripristinata» (die wiederhergestellte Unmittelbarkeit), lo spirito che, dopo essere uscito da sé, fa ora ritorno in sé, nel proprio inizio, e conosce se stesso assolutamente, superando la scissione che, all'inizio, lo separava da sé:

La filosofia aliena sé a se stessa, perviene al suo principio, alla coscienza immediata, che è appunto lo scisso. Essa è così l'uomo in generale; e come il punto dell'uomo è, è il mondo: un colpo li crea entrambi. Che cosa è stato prima di questo tempo? L'Altro del tempo, non un altro tempo, ma l'eternità, il pensiero del tempo. Con ciò la questione è tolta; poiché questa intende dire un altro tempo. Ma così l'eternità stessa è nel tempo; essa è un Prima del tempo, dunque essa stessa un passato: è stato, assolutamente stato: non è. Il tempo è il puro concetto, il vuoto Sé intuito nel suo movimento, come lo spazio nella sua quiete. Prima che il tempo compiuto (erfüllte) sia, il tempo non è affatto. Il suo compimento è il reale, che dal vuoto tempo ha fatto ritorno a sé. Il suo intuire ài se stesso è il tempo, il Non-oggettivo. Se noi però diciamo: prima del mondo, intendiamo dire: tempo senza compimento. Il pensiero del tempo è il pensante, l'In-sé-riflesso. È necessario superare questo tempo, ogni periodo, ma nel pensiero del tempo; quello è la cattiva

infinità, che non raggiunge mai ciò verso cui va (Hegel 4, p. 273).

Per Hegel, dunque, voler pensare l'eternità come un prima di ogni tempo o come un altro tempo è impossibile, e un pensiero del tempo, che voglia traversare il tempo vuoto a ritroso per raggiungere l'eterno, conduce necessariamente a una cattiva infinità. L'eternità, in questo senso, non è nient'altro che il passato, e questo, come sappiamo, non è. Vero e reale è solo il tempo compiuto, che dal vuoto tempo ha fatto ritorno a sé. Per questo non l'inizio, il prima del tempo, è, per Hegel, l'Assoluto, ma solo il risultato, che ha fatto ritorno in sé. L'Assoluto è «solo alla fine, ciò che è veramente». Esso è «il circolo in sé ritornante, che presuppone (voraussetzt) il suo inizio e solo alla fine lo raggiunge» (Hegel 2, p. 585). Se l'Assoluto non può mai essere se stesso all'inizio, esso non può nemmeno, tuttavia, identificarsi col vuoto decorso temporale in-finito. Esso deve necessariamente compiere il tempo, finirlo. Lo spirito può cogliere sé come assolto soltanto alla fine del tempo. Hegel lo afferma con chiarezza nelle ultime pagine della Fenomenologia: «Lo spirito appare necessariamente nel tempo e vi appare finché non afferra il suo puro concetto... Finché lo spirito non si compie in sé, come spirito del mondo, esso non può raggiungere il suo compimento come spirito cosciente di sé» (ibid., pp. 584-85).

L'inizio, che è stato presupposto come un passato e che è andato a fondo come un fondamento, può essere raggiunto soltanto alla fine, quando la storia cui esso ha dato inizio, presupponendosi e andando a fondo, è definitivamente compiuta.

Di qui l'essenziale orientamento dell'Assoluto verso il passato, e il suo presentarsi nella figura della totalità e del ricordo. Contrariamente a un'antica tradizione di pensiero, che considera il presente come la dimensione privilegiata della temporalità, il passato è, per Hegel, il tempo compiuto, tornato in se stesso. Si tratta, però, di un passato che ha abolito la sua relazione essenziale col presente e col futuro, di un passato «perfetto», di cui Hegel dice — nel testo in cui ha pensato più a fondo la Bewegung del tempo — che esso è «la dimensione della totalità del tempo» e «la paralizzata irrequietezza del concetto assoluto» (Hegel 6, p. 204). È questo passato, questo esser-stato che il pensiero ha da pensare come assolto nel sapere assoluto. (Nei termini del seminario, potremmo dire che si tratta qui di assolvere la Voce dal

suo esser-stato, dal suo essersi presupposta come tolta, di pensare, cioè, la Voce e il fondamento assoluti).

È ancora un tale «pensiero del tempo» e un tale «esser stato» che Heidegger comincia innanzitutto col rivendicare come tema del pensiero. In un passo importante, egli formula il problema supremo del proprio pensiero nei termini di un «avvento dell'esser stato» (Ankunft des Gewesen), in cui si compie «il congedo da ogni "è"» (der Abschied von allem "es ist" Heidegger 3, p. 154). Nel seminario sulla conferenza Zeit und Sein, Heidegger enuncia la differenza del proprio pensiero rispetto a quello di Hegel, affermando che «nella prospettiva di Hegel, si potrebbe dire che Sein und Zeit resta nell'essere, non ne espone l'automovimento fino al concetto» (Heidegger 6, p. 52). Quel Gewesen, quell'esser stato che, all'inizio della Fenomenologia, introduce la negazione e la mediazione nella coscienza immediata e che solo alla fine è, per Hegel, quel che è veramente, torna, per Heidegger, a far problema. Anche qui, però, esso non è semplice-mente un passato, ma un Gewesen, cioè il raccogliersi (ge-) di ciò che dura ed è (Wesen); e anche qui, l'inizio non è qualcosa di semplice, ma nasconde in sé un principio (Anfang) che solo un pensiero memoriale (Andenken) può rivelare.

Qui è possibile misurare la prossimità rispetto all'Assoluto hegeliano della figura estrema in cui Heidegger cerca di cogliere l'avvento dell'esser stato: l'Ereignis. L'Ereignis — scrive Heidegger — cerca di pensare la coappartenenza (Zusammengehören) di essere e tempo; esso porta, cioè, al pensiero lo und del titolo Sein und Zeit (qualcosa, quindi, che non può essere aferrato né come essere né come tempo) (Heidegger 6, p. 46). Questa reciproca appartenenza non è, tuttavia, pensata semplicemente come una relazione di due preesistenti, ma come ciò che soltanto li porta nel loro proprio, cioè come lo Es che «dà» nelle espressioni: es gibt Sein, es gibt Zeit.

Come dobbiamo pensare l'Ereignis nella prospettiva del nostro seminario? La coappartenenza e l'intreccio di essere e tempo sono stati qui posti in luce come l'aver-luogo del linguaggio nel tempo, cioè come Voce. Nell'Ereignis, potremmo allora dire, Heidegger tenta di pensare la Voce in se stessa, non più semplicemente come mera struttura logico-differenziale e come relazione puramente negativa di essere e tempo, ma come ciò che dà e accorda essere e tempo. Egli tenta, cioè, di pensare la Voce assolta dalla negatività,

la Voce assoluta. La parola Ereignis, nell'accezione heideggeriana, è semanticamente prossima alla parola Assoluto: in essa occorre, infatti, intendere lo eigen, il proprio, come in Assoluto il sé e il suo. Ereignis potrebbe valere, in questo senso, quanto as-sue-fazione, as-so-luzione. La reciproca appropriazione di essere e tempo che ha luogo nell'Ereignis è, anche, una reciproca assoluzione, che li scioglie da ogni relatività e mostra la loro relazione come la «relazione assoluta», la «relazione di tutte le relazioni» (das Verhältnis aller Verhältnisse, Heidegger 3, p. 267). Per questo Heidegger può scrivere che, nell'Ereignis, egli cerca di pensare «l'essere senza riguardo all'essente» (Heidegger 6, p. 25) - cioè, nei termini del nostro seminario, l'aver-luogo del linguaggio senza riguardo a ciò che, in questo aver-luogo, è detto, formulato in proposizioni. Ciò non significa, avverte Heidegger, che «all'essere sarebbe inessenziale il rapporto con l'essente e che sarebbe necessario prescindere da questo rapporto» (ibid., p. 35); piuttosto ciò significa «pensare l'essere non alla maniera della metafisica», che considera l'essere esclusivamente nella sua funzione di fondamento dell'essente e, così, lo subordina a esso. La metafisica è, infatti, «la storia delle coniazioni dell'essere (Seinsprägungen), cioè, vista a partire dall'Ereignis, la storia del sottrarsi del destinante a favore delle destinazioni» (ibid., p. 44). Nei termini del nostro seminario, ciò significa che, nella metafisica, l'aver-luogo del linguaggio (che il linguaggio sia) viene obliato in favore di ciò che è detto nell'istanza di discorso; cioè che questo aver-luogo (la Voce) è pensato solo come fondamento del detto, in modo che la Voce stessa non viene mai, come tale, al pensiero.

La domanda che dobbiamo porre a questo punto è: è possibile una tale assoluzione e assuefazione della Voce? È possibile assolvere la Voce dalla sua costitutiva negatività, pensare la Voce assolutamente? Tutto si decide dalla risposta che diamo a queste domande. Quel che, tuttavia, possiamo già anticipare, è che l'Ereignis non sembra essersi integralmente sciolto dalla negatività e dall'indicibile. «Noi non possiamo mai rappresentarci l'Ereignis» (ibid., p. 24); «l'Ereignis non è né si dà»; esso è nominabile solo come un pronome, come l'Esso (Es) o come il Quello (Jenes) «che ha destinato le diverse figure dell'essere epocale», ma che, in se stesso, è «non storico, meglio: senza destino» (un-geschichtlich, besser: geschicklos) (ibid., p. 44).

Anche qui, come nell'Assoluto hegeliano, nel punto in cui,

nell'Ereignis, il destinante si rivela come il proprio, la storia dell'essere giunge alla fine (ist... die Seinsgeschichte zu Ende) e, al pensiero, non resta letteralmente null'altro da dire e da pensare che questa «assuefazione». Ma questa è, nella sua essenza, una espropriazione (Enteignis) e un nascondimento (Verbergung) che, ora, non si nasconde più (sich nicht verbirgt), non è più celato in figure storiche e in parole, ma si mostra come tale: puro destinar-sé senza destino, puro obliar-sé dell'inizio (ibid. ,p. 44). Nell'Ereignis, possiamo dire, la Voce mostra sé come ciò che, restando non detto e insignificato in ogni parola e in ogni tramandamento storico, destina l'uomo alla storia e alla significazione, come il tramandamento indicibile che fonda ogni tradizione e ogni parola umana. Solo in questo modo la metafisica può pensare l'ethos, la dimora abituale dell'uomo.

Qui si chiarisce la necessaria pertinenza del mostrarsi alla sfera del fondamento assoluto. L'Assoluto non è, infatti, per Hegel, semplicemente il senza-relazione e il senza-movimento: esso è, piuttosto, relazione e movimento assoluti, relazione compiuta di sé con sé. Non viene perciò meno, qui, ogni significazione e ogni relazione all'alterità: ma l'Assoluto è essenzialmente «l'uguaglianza con sé nell'esser-altro», «concetto che realizza sé attraverso l'esser-altro e che, attraverso il togliimento di questa realtà, si è unito a sé, ha ristabilito la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sé» (Hegel 3, p. 565). Ciò che ha fatto ritorno a sé non è, tuttavia, senza relazione: è in relazione con se stesso, mostra sé. La significazione, che ha esaurito le sue figure storiche e non significa più nulla, significa sé, si mostra. Il mostrar-sé è la relazione assoluta, che non mostra e significa altro, ma solo sé. L'Assoluto è il mostrar-sé della Voce.

Qui la prossimità fra Ereignis e Assoluto riceve un'ulteriore conferma. Anche nell'Ereignis, infatti, ha luogo un movimento e un mostrarsi: «L'assenza di destino dell'Ereignis non significa che a esso manchi ogni "mozione" (Bewegtheit). Essa vuol dire, piuttosto, che il modo della mozione più proprio all'Ereignis, il rivolgersi nel sottrarsi, si mostra al pensiero come ciò che è da pensare» (Heidegger 3, p. 44). Così la Sage, il dire originario, che costituisce «il modo più autentico» dell'Ereignis, è essenzialmente un puro mostrare, Zeige e sich zeigen (ibid., p. 254).

Un ulteriore approfondimento del nesso (e della differenza) fra Ereignis e Assoluto resta riservato a un lavoro futuro. Un tale

approfondimento dovrebbe, però, certamente muovere dal problema della finitezza e del compimento. Poiché, se le parole Assoluto e Ereignis devono avere un senso, questo è inseparabile dalla questione della fine della storia e della tradizione. Se la VOce è l'in-significante che fonda, andando in esso a fondo, ogni senso, l'inizio, che è stato presupposto e solo alla fine può esse re ri-posto in se stesso, allora essa stessa può giungere al senso solo come fine e compimento del senso. Il pensiero dell'esser stato (del Primo) è necessariamente pensiero dell'ultimo, escatologia.

Per Hegel, la «conclusione» delle figure dello spirilo nel sapere assoluto (hat also der Geist die Bewegung seiner Gestal tens beschlossen, Hegel 2, p. 588) significa veramente la fine della storia? La lettura hegeliana di Kojève in questo senso, secondo cui il sapere assoluto coinciderebbe con un libro che ricapitola in sé tutte le figure storiche dell'umanità e che non sarebbe altro che La scienza della Logica, resta un'ipotesi. Ma è probabile che, nell'Assoluto, il lavoro della negatività umana sia ve ramente giunto a compimento e che l'umanità tornata in sé cessi di avere una figura umana per presentarsi come la raggiunta animalità della specie homo sapiens, in una dimensione in cui natura e cultura necessariamente si confondono. (Qui il pensiero di Marx, che pensa appunto la condizione dell'umanità post-storica [O veramente storica], cioè dopo la fine del regno della necessità» e l'ingresso nel «regno della libertà», conserva tutta la stia attualità).

In Heidegger, la figura dell'umanità as-sue-fatta, cioè poststorica, resta ambigua. Da una parte, infatti, che nell'Ereignis avvenga lo stesso nascondimento dell'essere, ma non più celato in una figura epocale e, quindi, senza più destinazione storica, può soltanto significare, se ben si riflette, che l'essere è, ora, definitivamente obliterato e che la sua storia, come Heidegger ripete, è finita. Dall'altra, Heidegger scrive che vi sono ancora, nell'Ereignis, possibilità di disvelamento che il pensiero non può esaurire e, quindi, ancora destinazioni storiche (Schickungen, Heidegger 6, p. 53); inoltre l'uomo sembra qui avere ancora, in verità, la figura del mortale-parlante. L'Ereignis è, anzi, proprio il movimento che porta il linguaggio come Sage alla parola umana (Heidegger 3, p. 261). In questo senso, «ogni linguaggio autentico (eigentlich) — in quanto è, attraverso il movimento della Sage, assegnato all'uomo — è destinato (geschickt) e, perciò, destinale (geschicklich) » (ibid., p. 264). Il linguaggio umano, pur non

essendo più qui legato ad alcuna natura, resta destinato e storico.

Poiché tanto l'Assoluto che l'Ereignis sono orientati verso un esser stato, un Gewesen, di cui rappresentano la consumazione, i lineamenti di una umanità veramente assolta, assuefatta — cioè integralmente senza destino — restano, in entrambi, nell'ombra.

(Per questo, se volessimo caratterizzare l'orizzonte del seminario rispetto all'esser-stato in Hegel e in Heidegger, potremmo dire che il pensiero si orienta qui piuttosto in direzione di un mai stato. Il seminario pensa, cioè, a partire dalla definitiva cancellazione della Voce, o, piuttosto, pensa la Voce come mai stata, non pensa più la Voce, il tramandamento indicibile. Il suo luogo è l'ἦθος, la dimora in-fantile — cioè senza volontà e senza Voce — dell'uomo nel linguaggio. Questa dimora — la figura di una storia e di una parola universali e mai state, che non si destinano, perciò, più in un tramandamento e in una grammatica — è ciò che resta, qui, da pensare. In questo senso va letta la poesia di Caproni che chiude il seminario).

Un'ultima cosa resta da dire, riguardo a quel «mistero eleusino» dalla cui semplice saggezza, che inizia l'uomo alla negazione, al «mistero di mangiare il pane e di bere il vino», abbiamo visto muovere l'insegnamento della Fenomenologia dello spirito. Come dobbiamo intendere la solidarietà fra filosofia e sapienza misterica che qui sembra evocata? E che significa questa prossimità fra l'indicibile sapere sacrificale, come iniziazione alla distruzione e alla violenza, e il fondamento negativo della filosofia? Qui il problema del fondamento assoluto (dell'infondatezza) rivela tutto il suo peso. Che l'uomo, l'animale che ha il linguaggio, sia, in quanto tale, l'in-fondato, che egli non abbia fondamento che nel proprio fare (nella propria «violenza») è, infatti, una verità così antica, che essa si trova già alla base della più vecchia pratica religiosa dell'umanità: il sacrificio. Poiché comunque si interpreti la funzione sacrificale, l'essenziale è che, in ogni caso, il fare della comunità umana è, qui, fondato in un altro suo fare; che, cioè, come insegna l'etimologia, ogni facere è sacrum facere. Al centro del sacrificio sta, infatti, semplicemente un fare determinato che, come tale, viene separato e colpito da esclusione, diventa sacer ed è, perciò stesso, investito da una serie di divieti e di prescrizioni rituali. Il fare interdetto, colpito da sacertà, non è, però, semplicemente escluso: piuttosto esso è, d'ora in poi, accessibile soltanto per certe persone e secondo regole determinate. In questo

modo, esso fornisce alla società e alla sua infondata legislazione la finzione di un inizio: ciò che è escluso dalla comunità è, in realtà, ciò su cui si fonda l'intera vita della comunità ed è assunto da essa come un passato immemoriale e, tuttavia, memorabile. Ogni inizio è, in verità, iniziiazione, ogni conditum è un abs-conditum.

Per questo il sacro è necessariamente una nozione ambigua e circolare (sacer vale, in latino, abietto, ignominioso e, insieme, augusto, riservato agli dèi; e sacri sono la legge e, insieme, colui che la viola: qui legem violavit, sacer esto). Colui che ha violato la legge, in particolare l'omicida, è escluso dalla comunità, è, cioè, rimesso, abbandonato a se stesso e, come tale, può essere ucciso senza delitto: homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.

L'infondatezza di ogni prassi umana si cela qui nell'essere abbandonato a se stesso di un fare (di un sacrum facere), su cui si fonda, però, ogni lecito fare: esso è ciò che, restando indicibile (ἀρρητον) e intramandabile in ogni fare e in ogni parola umana, destina l'uomo alla comunità e al tramandamento.

Che, nel sacrificio come noi lo conosciamo, questo fare sia, in generale, una uccisione, che il sacrificio sia violento, non è certamente casuale né privo di significato; tuttavia, in sé, questa violenza non spiega nulla, ma ha, piuttosto, a sua volta bisogno di una spiegazione (come quella di Meuli, di recente ripresa da Burberi [Burkert 1972], che mette in relazione il sacrificio con i riti di caccia dell'uomo preistorico, cioè con il diventar cacciatore di un essere che non vi era biologicamente destinato). La violenza non è qualcosa come un dato biologico originario, che l'uomo non può che assumere e regolare nella propria prassi attraverso l'istituzione sacrificale; piuttosto è la stessa infondatezza del fare umano (a cui il mitologema sacrificale vuole porre rimedio) a costituire il carattere violento (cioè contra naturam, secondo il significato latino della parola) del sacrificio. Ogni fare umano, in quanto non è naturalmente fondato, ma ha da porre da sé il proprio fondamento, è, secondo il mitologema sacrificale, violento, ed è questa violenza sacra che il sacrificio presuppone per ripeterla e regolarla nella propria struttura.

L'innaturalezza della violenza umana — senza comune misura rispetto alla violenza naturale — è una produzione storica dell'uomo ed è, come tale, implicita nella stessa concezione del

rapporto fra natura e cultura, fra vivente e logos, in cui l'uomo fonda la propria umanità. Il fondamento della violenza è la violenza del fondamento. (Nel capitolo che porta il titolo La relazione assoluta della Scienza della logica, Hegel ha pensato questa implicazione della violenza nel meccanismo stesso di ogni agire umano in quanto agire causale; Hegel 3, pp. 233-40).

Anche la filosofia, attraverso il mitologema della Voce, pensa l'infondatezza dell'uomo e si dà pensiero di essa. La filosofia è, anzi, precisamente la fondazione dell'uomo in quanto umano (cioè, in quanto vivente che ha il logos), il tentativo di assolvere l'uomo dalla sua infondatezza e dall'indicibilità del mistero sacrificale. Ma proprio in quanto questa assoluzione è pensata a partire da un esser stato e da un fondamento negativo, l'affrancamento dal mitologema sacrificale resta necessariamente incompiuto e la filosofia si trova innanzitutto a dover «giustificare» la violenza. L'ἄπρητον, il tramandamento indicibile continua a dominare la tradizione della filosofia: in Hegel, come quel nulla che occorre abbandonare alla violenza della storia e del linguaggio per strappargli la parvenza dell'inizio e dell'immediato; in Heidegger, come il senza nome che, restando non detto in ogni parola e in ogni tramandamento, destina l'uomo alla tradizione e al linguaggio. Certo, in entrambi i casi, il pensiero si propone l'assoluzione dell'uomo dalla violenza del fondamento; ma questa assoluzione è possibile solo alla fine o in una forma che resta, almeno in parte, sottratta alla dicibilità. ¹

Una fondazione compiuta dell'umanità in se stessa dovrebbe, invece, significare la definitiva eliminazione del mitologema sacrificale e delle idee di natura e di cultura, di indicibile e di dicibile che su esso si fondano. Anche la sacralizzazione della vita deriva, infatti, dal sacrificio: essa non fa, da questo punto di vista, che abbandonare la nuda vita naturale alla propria violenza e alla propria indicibilità, per fondare poi su queste ogni regolamentazione culturale e ogni linguaggio. L'ἦθος, il proprio dell'uomo, non è un indicibile, un sacer che deve restare non detto in ogni prassi e in ogni parola umana. Esso non è nemmeno un nulla, la cui nullità fonda l'arbitrarietà e la violenza del fare sociale. Piuttosto esso è la stessa prassi sociale, la stessa parola umana divenute trasparenti a se stesse.

Bibliografia

BENVENISTE, É.

1. *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris 1966.
2. *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Paris 1974.

BURKERT W.

Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin - New York 1972.

HEGEL, G. w. F.

1. *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1971, Band I: *Frühe Schriften*.
2. *Werke cit.*, Band III: *Phänomenologie des Geistes*.
3. *Werke cit.*, Band VI: *Wissenschaft der Logik*, II.
4. *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-806*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1931 (nuova ed. invariata *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1967).
5. *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-804*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1932.
6. *Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie*, herausgegeben von G. Lasson, Hamburg 1967 (1^a ed. Leipzig 1923).

HEIDEGGER, M.

1. *Sein und Zeit*, 13^a ed. Tübingen 1972 (1^a ed. Halle 1927).
2. *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950.
3. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967.
4. *Lettre à Monsieur Beaufret*, in *id.*, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Paris 1964.
5. *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967.
6. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

JAKOBSON, R.

Shifters, verbal catégories and the Russian verb, in *Selected Writings*, 11. The Hague 1971.

KOJÈVE, A.

1. *Kant*, Paris 1973.

2. *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, réunies et publiées par R. Queneau, Paris 1979 (1a ed. Paris 1947).

LOHMANN J.

M. Heideggers Ontologische Differenz und die Sprache, in «Lexis», 1, 1948, pp. 49-106.

LÉVINAS, E.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1978.

THUROT C.

Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen-Âge, in «Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale ecc. », tomo XXII, Paris 1874.

Note

TERZA GIORNATA

1 In un senso diverso da ciò che noi abbiamo qui definito come struttura linguistica della trascendenza, J. Lohmann, in uno studio di cui segnaliamo l'importanza (Lohmann, 1948), ha individuato nella scissione in tema e desinenza, che caratterizza la parola nelle lingue indoeuropee, la struttura verbale della differenza ontologica. La differenza fra aver-luogo del linguaggio (*essere*) e ciò che è detto nell'istanza di parola (*essente*) si situa in una dimensione vicina, ma più *fondamentale* rispetto a quella fra tema e desinenza, in quanto supera il piano dei semplici nomi e tocca lo stesso evento di linguaggio (che il linguaggio sia, abbia luogo).

È da notare, inoltre, che la prossimità fra il pronome e la sfera di significato del verbo essere ha, probabilmente, anche un fondamento etimologico. Il pronome i.e. *sö, *sä (gr. ο, η, got. sa, so) proviene, infatti, dalla radice s-, e il verbo essere («-») potrebbe rappresentare una verbalizzazione di questa radice.

QUARTA GIORNATA

1 « Siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitatur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat significati, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditae vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi».

2 Anche Abelardo, che era stato scolaro di Roscellino, distingue la voce come *subiectum* fisico (l'aria percossa) dal *ténor aëris*, la sua pura articolazione significativa, che (con un termine ripreso a Prisciano) chiama anche *spiritus*.

QUINTA GIORNATA

1 Da quando Hoffmeister pubblicò i manoscritti in questione, gli studi filologici sull'edizione dei testi hegeliani condotti da Haering e da Kimmerle hanno mostrato che le lezioni non possono essere considerate una stesura unitaria né, tanto meno, rappresentano una *Realphilosophie* organicamente progettata. Tuttavia i testi del 1803/804, di cui qui ci occupiamo (in particolare, la rubrica: *III Philosophie des Geistes*) mantengono comunque, per quel che qui ci interessa, la loro validità: l'analisi di Kimmerle ha mostrato che si tratta, infatti, di un unico lungo frammento. Per le lezioni del 1805- 1806, si può invece parlare di una *Realphilosophie* e le analisi grafologiche confermano la datazione nell'autunno 1805.

2 La connessione fra voce animale e negatività era già stata posta da Hegel nel *System der Sittlichkeit*, che Rosenzweig data fra l'inizio e l'estate del 1802: «il suono del metallo - scrive qui Hegel - il sussurro dell'acqua e il mugghio del vento non sono cose che dall'interno si trasformino dall'assoluta soggettività nel proprio contrario, ma piuttosto c'è qui sviluppo in virtù di un movimento che proviene dall'esterno. La voce dell'animale proviene dalla sua puntualità, o dal suo essere concettuale, ed appartiene, come la totalità di questo, alla sensazione; se la maggior parte degli animali urlano nel pericolo di morte, ciò è senz'altro solo un sortire dalla soggettività...»; se si ricorda che il punto è, per Hegel, una figura della negatività - nelle lezioni del 1805-806 esso è definito *das Dasein des Nichtdasein*, l'esserci del non-esserci -, ciò significa che la voce scaturisce immediatamente dalla negatività dell'animale.

3 L'idea di una « voce della morte » come originario linguaggio di natura si trova già nella *Abhandlung* di Herder sull'origine del linguaggio (1792), che Hegel poteva, forse, avere in mente quando scriveva il passo sulla voce nelle lezioni

del 1805-806. « Chi - scrive Herder - di fronte a un torturato che spasima e urla, davanti a un morente che si lamenta, perfino davanti a una bestia che geme, quando tutta la macchina vivente soffre, non si sente penetrare nel cuore questo Ah?... Orrore e dolore traversano le sue membra: la sua intima struttura nervosa compatisce lo strazio e la distruzione: il suono della morte risuona (*der Todeston tönet*). Questo è il vincolo di questo linguaggio di natura! »

4 In un passo importante della *Jenenser Naturphilosophie* (Hegel 6, pp. 199-200), l'Etere, come figura dello spirito assoluto che si riferisce a se stesso, è descritto come una Voce che percepisce se stessa: «Questo parlare dell'Etere con se stesso è la sua realtà, cioè che esso è a sé altrettanto infinito, quanto è uguale a se stesso. L'uguale-a-sé è l'intendere (*das Vernehmen*) dell'infinità, altrettanto come è il concepire della Voce; è l'intendere, cioè l'infinito è altrettanto assolutamente in sé riflesso, quanto è infinito, e l'Etere è Spirito o Assoluto solo in quanto è il suo intendere, cioè in quanto è così un tornare in se stesso. La voce scaturiente assolutamente dall'interno è l'infinità, l'irrequietezza, il diventar-altro a sé; essa è percepita dall'uguale a se stesso, che è a sé

SESTA GIORNATA

1 Perché Heidegger scrive che «in questa parola *Umgebung* si concentra tutto l'enigma dell'essere vivente»? Nella parola *Umgebung* (il circon-darsi, il darsi tutt'intorno) dobbiamo sentire il verbo *geben*, che è, per Heidegger, l'unico appropriato all'essere: *es gibt Sein*, si dà l'essere. Ciò che «si dà» intorno all'animale è l'essere. L'animale è circon-dato dall'essere; ma, proprio per questo, egli è sempre già teso in questo *darsi*, non l'interrompe, non può mai fare esperienza del *Da*, cioè dell'aver-luogo dell'essere e del linguaggio. L'uomo è, invece, il *Da*, fa esperienza, nel linguaggio, dell'avvento (*An-kunft*) dell'essere. Questo passo di Heidegger va letto insieme con l'ottava Elegia duine- se di Rilke, con la quale è in intimo dialogo. Qui, all'animale, che « con tutti i suoi occhi vede l'Aperto », si contrappone l'uomo, che vede soltanto « Mondo », e mentre Tessere è, per l'animale, « infinito » e « incompreso »,

e dimora in un « In -nessun-luogo senza non» (*Nirgends ohne nicht*), l'uomo può solo «esser di-fronte» in un «Destino».

SETTIMA GIORNATA

1 Quando Aristotele formula la sua tavola delle categorie, dei possibili λεγόμενα, che cosa dice, se non, appunto, che sono già date originariamente certe possibilità di dire? Certamente è possibile dimostrare, come ha fatto Benveniste (1, pp. 65-74), che le categorie aristoteliche corrispondono ad altrettante strutture della lingua greca (e sono, pertanto, categorie di lingua prima che di pensiero): ma non è proprio questo che Aristotele sta dicendo, nel momento in cui presenta una tavola della possibilità di dire? L'errore è, qui, di presupporre come già formato quel concetto moderno di lingua, che si è invece costruito storicamente attraverso un lento processo, di cui la tavola aristotelica delle categorie costituisce un momento fondamentale.

2 Ovvero: « ciò che vi dico è il verso » (*vers*, in provenzale, significa verso, ma è anche il nome di un genere poetico).

OTTAVA GIORNATA

1 Si sente oggi ripetere che il sapere (nella sua forma pura: la matematica) non ha bisogno di fondamenti. Ciò è senz'altro vero se, con una rappresentazione inadeguata, si pensa il fondamento come qualcosa di sostanziale e di positivo. Ma non è più vero se si concepisce il fondamento per quello che esso è nella storia della metafisica, cioè come assoluto fondamento negativo. La Voce (il γράμμα, il quanto di significazione) resta il presupposto di ogni sapere e di ogni matematica. Anche se si condividesse l'idea secondo cui sarebbe possibile formalizzare l'intera matematica, resterebbe pur sempre quest'unico presupposto: la possibilità di scrivere, che vi siano dei segni. «L'insieme delle matematiche attuali» afferma un illustre matematico francese «può essere scritto... unicamente utilizzando i simboli della logica, senza che ciò abbia alcun

"significalo" in rapporto con ciò che noi pensiamo». Qui le tre parole «può essere scritto» sono ciò che rimane impensato: l'unico, inavvertito presupposto è, appunto, il γράμμα. «In principio era il segno », secondo la pregnante espressione di Hilbert. Ma a questo « principio» potremmo obiettare: perché vi è della significazione? Perché vi sono dei (puri) segni? E si dovrebbe, allora, rispondere: «perché vi è una volontà di dire». Il presupposto ultimo di ogni matematica, il *materna assoluto*, è la volontà, il puro voler-dire (nulla); nei termini del seminario: la Voce. In teologia, ciò si esprime dicendo che, se in Dio non vi fosse sempre già stata una volontà, esso sarebbe rimasto chiuso nel suo abisso, senza mai esprimere una parola (il Figlio). Senza volontà e senza amore, Dio si «tartarizzerebbe», sprofonderebbe senza fine nel proprio abisso. Ma che avverrebbe, chiediamo, se in Dio non ci fosse alcuna traccia di sé e alcuna volontà? Se lasciassimo precipitare Dio nel suo abisso?